UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00634831 2

Natorp, Paul Gerhard
Religion innerhalb der
Grenzen der Humanität

BL
65
H8N28

Religion

innerhalb der Grenzen

der

Humanität

Ein Kapitel

zur

Grundlegung der Sozialpädagogik

von

Paul Natorp

Freiburg i. B. und Leipzig 1894
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. und Leipzig.

Einleitung
in die Psychologie
nach kritischer Methode.

Von

Dr. **P. Natorp,**
Professor an der Universität Marburg.

8. M. 2. 50.

Lehrbuch der Religionsphilosophie.

Von

Dr. **H. Siebeck,**
Professor der Philosophie an der Universität Giessen.

Gr. 8. M. 10. —. Gebunden M. 12. 50.
(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Religionsphilosophie im Umriss.

Mit historisch kritischer Einleitung
in die Religionsphilosophie seit Kant.

Von

Dr. **Rudolf Seydel,**
weil. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Herausgegeben von

D. **Paul Wilhelm Schmiedel,**
Professor der Theologie in Zürich.

Lex. 8. M. 9. —. Geb. M. 11. —.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.

Religion

innerhalb der Grenzen

der

Humanität

Ein Kapitel

zur

Grundlegung der Sozialpädagogik

von

Paul Natorp

1 Ln 501

Freiburg i. B. und Leipzig 1894
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)

LIBRARY
OCT 19 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
65
H8N28

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorrede.

Die Absicht, Religion in die Grenzen der Humanität einzuschließen, hat aus zwei entgegengesetzten Lagern scharfe Anfechtung zu gewärtigen. Den Einen ist Religion weit mehr als ein bloßer Bestandteil der Menschenbildung; sie ist „höher denn alle Vernunft", dem Objekt wie dem subjektiven Quell nach. Den Andern steht im Gegenteil Humanität viel zu hoch, um ein so ungreifbares, ungewisses, subjektives Ding wie Religion, von dem man nur noch schwankt, ob es ein unschuldiger oder ein gar sehr schuldiger Selbstbetrug zu nennen sei, in ihren Begriff aufzunehmen. Beide Teile sind darin einig, daß Bildung und Religion aus ganz verschiedener Wurzel erwachsen und, bei aller unvermeidlichen Wechselbeziehung, doch im letzten Kerne getrennt sind und bleiben sollen. Es heißt beide Begriffe verunreinigen so höre ich sagen, wenn man sie zusammenwirft; man kann hoch gebildet sein bei wenig Religion, sehr religiös bei niederem Bildungsstand.

Gegen die vereinte Wucht dieses doppelseitigen Angriffs gilt es unsere These „mit eisernen und stählernen Gründen" (wie Platon sagt) festzulegen. Doch wolle man nicht einen Streitsatz in ihr sehen, sondern einen Vorschlag zum Frieden. Der inneren Entfremdung zum Trotz, die Menschen von einander reißt, fast als ob sie nicht mehr in Einer Menschheit zusammenstehen sollten, ringt das Buch den Einheitsgrund wiederzufinden, der, wenn überhaupt, allein ge-

funden werden kann in der Menschheit selbst, nicht über noch unter ihr.

Es kam darauf an den Begriff der Menschheit zu erforschen, damit klar werde, ob Religion darin Platz hat, und in welcher Begrenzung. Mögen denn in ruhiger Besonnenheit beide Parteien in diese Untersuchung mit uns eintreten. Möge der Religiöse sich ernstlich die Frage vorlegen, ob von dem, was der Kern der Religion in ihren besten Vertretern zu aller Zeit gewesen ist, durch die geforderte Begrenzung irgend etwas verloren geht, ob irgend ein andres Opfer ihm zugemutet wird als das eines Irrwahns, der grade mit der höchsten Religion nicht bestehen kann. Der Irreligiöse aber prüfe mit der ganzen Unvoreingenommenheit, deren er sich so gern berühmt, ob er nicht, zugleich mit jenem Wahne, ein wesentliches Stück Menschentum von sich geworfen hat, Etwas das er, recht angesehen, erkennen muß als Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein.

Die Frage aber, ob Religion ein wesentlicher Bestandteil des Menschentums sei, ist gleichbedeutend mit der andern: ob sie zum Grunde einer die Menschheit umspannenden Gemeinschaft, folglich zum Inhalt einer für Alle gemeinsamen Erziehung tauge. Das ist der im Zusatz des Titels angedeutete Zusammenhang unsrer Aufgabe mit der einer wissenschaftlichen Begründung der Sozialpädagogik. Gemeinschaft, menschliche Gemeinschaft, die mehr besagt als ein Sichvertragen unter Gesetzen und Rechten, ist unweigerlich Bildungssache; umgekehrt, alles wahrhaft Bildende ist auch gemeinschaftbildend; von dieser völligen Koinzidenz der Be-

griffe hoffe ich den Leser unwiderruflich zu überzeugen. Hat also Religion je gemeinschaftbildend gewirkt — und wann hätte sie das nicht? — so stand sie, auch ohne es zu wissen, auf dem Boden der Humanität; sofern trennend, freilich nicht.

So führt die Untersuchung auf ein Feld, auf dem man die Religion sonst nicht oder nur nebenbei sucht: auf das Feld der soziologischen Probleme. Der Berührung mit den Lebensfragen der Gesellschaftswissenschaft sorgfältig aus dem Wege zu gehen kann der Philosophie in unsern Tagen im Vaterland Fichtes nicht zugemutet, kaum verziehen werden. Denn wo nicht Vernunft und Wissenschaft die menschlichen Geschicke leiten, da werden wilde Instinkte ihrer Herr, die sie alsbald in die verderblichsten Bahnen reißen; und mit der Beschaulichkeit einer dem Welttreiben abgekehrten Spekulation ist es dann auch gar bald aus. Sind durch die Lage der Zeit die Fragen radikal gestellt, so bedarf es radikaler Antworten, folglich der Wissenschaft; nicht dieser oder jener, sondern der Radikalwissenschaft: Philosophie. Treibe man sie besser als ich's vermag; aber sie an den Grundfragen der Menschheit sanft vorbeilenken heißt sie ihre Pflicht vergessen lehren. Ich nannte Fichte; mit gleichem ja noch größerem Recht berufe ich mich auf Pestalozzi. Es gibt mir Mut zu meinen Ueberzeugungen, daß ich grade in seinen tiefen Anschauungen über Religion, Volkserziehung und soziale Frage*) sie nachträglich aufs genauste ausgesprochen

*) S. meine Rede „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage", die in den „Deutschen Worten" (her. v. E. Pernerstorfer, Wien) demnächst erscheinen wird.

fand. Kein Wunder zwar, denn erweislich hat Pestalozzi durch Fichtes persönliche Vermittlung einen, nach der Wirkung zu urteilen, mächtigen Eindruck von den Grundgedanken der Sittenlehre Kants empfangen, denselben, die auch für mich leitend waren. Auf solche Mitstreiter gestützt, wage ich mich getrost auf den Kampfplatz.

Marburg im Februar 1894.

Der Verfasser.

Erstes Kapitel.

Humanität.

Unter Humanität verstehe ich die Vollkraft des Menschentums im Menschen; unter humaner Bildung: nicht einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloß physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zu einander, in dem Verhältnis, worin sie einander möglichst fördern und möglichst wenig beeinträchtigen.

Aber ich möchte noch ein Weiteres dabei mitverstanden haben, was offenbar die wesentlichste Bedingung einer so harmonischen Entfaltung der menschlichen Kräfte im einzelnen Menschen ist: die lebendige innere Teilnahme des Einzelnen, in seinem ganzen Sein und Wirken, am Leben der Gesamtheit, an menschlicher Gemeinschaft.

Denn alle Bildung des Einzelnen, wie eigenartige Wege sie auch suchen mag, hängt doch schließlich von seinem Verhältnis zur Gemeinschaft, der er entstammt und in die er hineinwachsen soll, ebenso entscheidend ab, wie sie auf deren Gestaltung dann auch wieder zurückwirkt. Aller eigentlich menschliche Inhalt

der Bildung, von den zartesten Keimen bis in die letzten Verzweigungen hinein, stammt aus der Gemeinschaft und kehrt schließlich in den Wirkungen zu ihr zurück; alle auf Bildung gerichtete Thätigkeit schafft nicht bloß eine eigene Gemeinschaft, wo sie recht geschieht, eine der engsten: die zwischen Lehrendem und Lernendem, sondern fügt sich zugleich notwendig in die weitere Gemeinschaft sei es der Familie, der Gemeinde oder des Staates ein, empfängt von ihr ihre ausgeprägte Gestalt, und hilft dafür ihrerseits mit sie bilden, sie erneuen und vertiefen; aus beiden Gründen endlich und in beiden Rücksichten bedarf das Bildungswesen einer Organisation, die nur von der Gemeinschaft ausgehen kann und als eine der wesentlichsten, im Grunde die wesentlichste Funktion derjenigen Gemeinschaft anerkannt werden muß, die am umfassendsten und ohne Nebenabsichten den Gesamtaufgaben menschlicher Kultur zugewandt ist oder sein sollte: des Staats.

Vielleicht glaubt man, diese völlige Abhängigkeit der Bildung des Einzelnen von seiner Beziehung zur Gesamtheit gelte bloß für die niederen Stufen der Bildung, nicht oder nur sehr abgeschwächt auf ihrer Höhe. Allein, wenn höhere Bildung den Einzelnen über den Durchschnitt erhebt und auf eine einsame Höhe zu stellen scheint, doch kann und muß sie zuletzt wieder die Verbindung mit der Gesamtheit stärken durch das zugleich erhöhte Bewußtsein der völlig unaufheblichen Zurückbeziehung des Lebens des Einzelnen auf das Leben der Gesamtheit. Es ist nun einmal ein ewiger Irrtum, daß man ein Einzelner sei; in jedem Pulsschlag unseres individuellsten Lebens pulsiert doch, geistig wie physisch, das Leben der Gesamtheit, und es ist nur Sache der Klarheit der Einsicht, der Reinheit und Kraft des

Gefühls und Willens, also eben Bildungssache, daß man sich dessen auch ganz und immer bewußt ist und von der Gemeinschaft nicht blind fortgetragen wird, sondern mit allen Kräften der Seele sie umfaßt, sie empfindet, sie erlebt. Der gemeine Mensch nimmt auch mit stumpfen Sinnen Tag um Tag das Brot hin und genießt die tausend Annehmlichkeiten, die der Schweiß Andrer ihm erarbeitet, für die Andre ihr Lebensblut eingesetzt haben; mit demselben bequemen Behagen schlürft er seine geistige Nahrung ein, als ob die Menschheit die Jahrtausende durch nur deshalb ihr Hirn verbraucht hätte, um grade ihn werden zu lassen, um mit der Frucht ihrer Mühe seinen leeren Stunden ein wenig Inhalt, seiner Null einen gewissen eingebildeten Wert zu erteilen. Gerade der Höchstgebildete weiß vielmehr am genauesten, ein wie geringes Teil seines geistigen Besitzes von ihm selbst erarbeitet ist, wie auch zum Besten, was ihm gelingen mochte, die ganze Menschheit mitgewirkt hat, und, was neuer Fund, was eigene That daran war, kaum der Rede wert ist. Genialität ist, sofern verschieden von bloßer Kapazität, nichts als vollendete Unbefangenheit: unbeirrte Wahrhaftigkeit in der Anschauung der Dinge, Ehrlichkeit und Integrität des Gefühls, sorg- und furchtlose Sicherheit der Entschließung; kurz die ungeschmälerte Kraft derselben *Naivität*, die in seiner Sphäre jedes echte Kind beweist.

Ist also gerade die höchste Bildung nicht, die am fernsten, sondern die am nächsten dem schlicht Menschlichen, also Allgemeinen bleibt, so folgt desto mehr, daß *Bildung überhaupt und in jeder Hinsicht Sache der Gemeinschaft*, mithin von der Festigkeit und Tiefe des Gemeinschaftslebens ganz und gar abhängig ist.

Gemeinschaft sollte man gar nicht nennen ein bloß durch

äußeres Gesetz erzwungenes Zusammenleben Einzelner; ein Wirken zu gemeinsamen Zwecken bloß im Sinne eines auf dem Boden der Gleichheit geschlossenen, durch den Zwang Aller über Alle aufrechtgehaltenen Vertrags; sondern allein ein solches Leben mit und für einander, das in der eigenen Gesinnung eines Jeden, in jener schlichten Einsicht, daß man kein Einzelner ist, sicher ruht, mithin der äußeren Regelung nicht an sich, als Zweck, sondern nur noch hinsichtlich der zweckgemäßen Einrichtung und Veranstaltung bedarf. Eine solche, das ganze Menschendasein umspannende Gemeinschaft ist allein möglich durch die Gemeinschaft der Bildung; diese erstreckt sich ja, ihrer Natur nach, auf alle Seiten des Menschentums zugleich, um sie, in der Gemeinschaft zuerst und dadurch in jedem Einzelnen, zu einander in harmonische Beziehung zu setzen. Sie duldet kein Losreißen höherer Bildung von dem soliden Erdgrund eines gesund geregelten Triebslebens, und kein Verharren in niederen Sphären, das den Höhen der Menschheit sich entfremdet. Ihr Gesetz ist die Gleichheit, jene Gleichheit, welche die Gerechtigkeit bedeutet. Gemeinschaft, im hier gedachten tiefen Sinne, fordert unweigerlich Gleichheit, so wie umgekehrt zur gleichen Höhe des Menschentums die Menschheit nicht anders erhoben werden kann als in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft. Die gleiche und gemeinsame Entfaltung aller menschlichen Kräfte im Menschen aber, in jedem der Menschenantlitz trägt, fordert, vielmehr schließt unmittelbar in sich, die gleiche und gemeinsame Teilnahme Aller am sozialen Ernährungsprozeß, an Arbeit und Arbeitsertrag; so wie umgekehrt diese gar nicht herbeigeführt noch dauernd aufrechterhalten werden könnte, anders als auf der Grundlage jener alle

Seiten des Menschentums zugleich umfassenden Gemeinschaft, der Gemeinschaft der Bildung.

Das sind Gedanken; aber sie haben ihren festen Wirklichkeitsgrund in einem schon eingeleiteten historischen Prozeß, den sie verstehen helfen wollen, um ihn dann mit der höhern Energie des bewußten Willens in gleicher Richtung weiterzuführen. Sehr deutlich bereiten sie sich vor in der klassischen deutschen Pädagogik, der Pädagogik der Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher. Schon sie stand klar und einmütig auf dem Grundsatz, daß auf dem Gebiete des Bildungswesens der Unterschied der Klassen jedes logischen und sittlichen Rechts entbehrt. Sie wußte ebenfalls, daß die „höhere" Bildung nicht, als die der „höheren" Gesellschaftsklassen, von der physischen, der Arbeitsbildung jemals losgerissen sein, sondern von ihr ausgehen und auf allen Stufen den festesten Zusammenhang mit ihr bewahren sollte. Darin sind im Grunde alle großen Konsequenzen beschlossen. Dieselbe Tendenz liegt unverkennbar zu Grunde in den beiden nicht mehr rückgängig zu machenden Eroberungen des Revolutionszeitalters: dem allgemeinen Stimmrecht und seinem notwendigen Korrelat, der allgemeinen Bildungspflicht. Auch ihre wahre Konsequenz ist unerbittlich jener echte Sozialismus. Erwägt man das alles, so ist man versucht das Naturgesetz der Entwicklung der Menschheit darin zu erkennen, daß sie sich, in wie langsamem Fortschritt immer, solchem erhabenen Ziel nähere. Soviel aber darf gesagt werden: es ist Naturgesetz — wofern menschliche Kultur bestehen, wofern nicht über die Menschheit eine Nacht hereinbrechen soll, grauenhafter als die, aus der sie hervorgetaucht; nicht trotz ihrer Kultur, sondern durch ihre Kultur. —

Damit ist der höchste Zielpunkt der Menschenbildung bezeichnet; wir wenden uns nun, um dem eigentlichen Thema dieser Untersuchung einen Schritt näher zu kommen, zu der Frage: welches sind die wesentlichen Bestandteile humaner Bildung?

Sie sind zu Anfang bereits in den dafür gebräuchlichen, im ganzen wohlbewährten Ausdrücken aufgezählt worden als: physische — geistige, und zwar intellektuelle, sittliche, ästhetische Bildung. Einer genaueren Bestimmung bedarf es vorzüglich, um das Verhältnis dieser verschiedenen Provinzen menschlicher Bildung zu einander klarzustellen.

Da leuchtet denn jetzt schon ein, daß die bequeme Scheidung einer niederen „physischen" von einer höheren „geistigen" Bildung sich nicht ohne wesentliche Einschränkung festhalten läßt. Ohne Zweifel ist ein Unterschied zwischen Ausbildung der physischen, d. h. vorzugsweise der äußeren Sinnes- und Muskelkräfte, und der geistigen, d. h. der Kräfte der inneren, Verstandes- und Phantasie-, Willens- und Gemütsthätigkeit. Allein die physischen Kräfte werden nur ausgebildet unter beständiger Mitthätigkeit der geistigen; sie werden nicht ausgebildet, ohne daß eben dadurch die letzteren nach gewissen Seiten zugleich entwickelt würden. Umgekehrt wird Sinnes- und Muskelthätigkeit auf mannigfache Weise auch bei der geistigen Ausbildung in Anspruch genommen. Von Anfang an aber forderten wir harmonische Ausbildung aller Kräfte, also jeder einzelnen nur in ihrem gesunden Verhältnis zu jeder andern; dies gesunde Verhältnis ist, wie sich jetzt zeigt, nicht bloß Proportionalität, sondern zugleich innigste Verbindung. Und so wurde auch schon verlangt, daß die höhere, geistige, von der physischen Bildung, der Bildung zur eigentlichen nämlich

physischen Arbeit, nicht losgerissen werde, sondern von ihr ausgehe und den Zusammenhang mit ihr stets festhalte.

Das verdient besonders ernstliche Erwägung im Hinblick auf den Punkt, der bei der allgemeinen Begriffsbestimmung der humanen Bildung vorzugsweise zu betonen war: den sozialen d. i. den Gemeinschaftscharakter der Bildung. Wir forschen nach derjenigen Bildung, die sich eigne als Bildung *Aller*. Aus klarer, naturgesetzlicher Notwendigkeit aber haben Alle, vorzüglich die, denen zu den höchsten Stufen der Bildung der Zugang bisher versperrt oder doch äußerst erschwert ist, Teil an der Arbeit. Schon deshalb ist Bildung zur Arbeit, also physische Bildung, der gegebene Ausgangspunkt der für Alle gemeinsam zu fordernden Bildung. Für die kleine Minderheit derer, die nach der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nicht nötig haben Arbeiter zu sein, ist ausreichend gesorgt; wofern sie aus den unerschöpflichen ihnen zu Gebote stehenden Quellen der Bildung nur schöpfen wollen und daraus zu schöpfen, aber auch sie an ihrem Teil zu bereichern oder zugänglicher zu machen die Befähigung haben, sind die vorhandenen Methoden und Organisationen, wie verbesserungsfähig auch im einzelnen, doch im ganzen wohl brauchbar. Dagegen fehlt unsäglich viel, daß der überwältigenden Mehrheit der Arbeitenden, sei es nur *die* Bildung, deren sie allein als Arbeiter bedürften, im gehörigen Maße und auf die gehörige Weise zu Teil würde, oder vollends zu einer über die unmittelbaren Ansprüche einseitiger Berufsarbeit hinausgehenden, eben menschlichen Bildung der Zutritt freistände. Hier liegen unschätzbar große und dankbare Aufgaben für eine Pädagogik, die höhere Ziele kennt als durch Verbesserung sogenannter „Methode“ auch dem unfähigsten der Besitzenden das Maß von Bildung,

dessen er in dieser seiner Stellung nicht wohl entbehren kann, mit der mindesten eigenen Anstrengung beizubringen.

Wir fragen also: welche Bildung ist für den *Arbeiter*, mithin für das *Volk* im wahrsten Sinne, d.i. die *Gesamtheit der Arbeitenden*, zu fordern?

Da genügt nun, so wie wir einmal den Begriff menschlicher Bildung gefaßt haben, offenbar nicht mehr die direkte Ausbildung der physischen Kräfte und Geschicklichkeiten je zu einem besonderen, scharf begrenzten Beruf. Das ist gewiß nicht gering zu achten; wem die Fähigkeit dazu fehlt, dem mangelt, unseres Erachtens, ein so wesentliches Stück Menschheit wie nur irgend ein anderes. Allein, wofern der Arbeiter nicht gedacht ist als Sklave seiner Arbeit, sondern als Mensch, der über sie Herr sein, und nicht bloß mit der Faust, sondern mit dem Geiste sie bewältigen soll, so braucht er ungleich mehr als das. Er braucht *Verständnis* seiner Arbeit; Verständnis also der *Technik*, in die sie als einzelnes, notwendiges Glied eingreift, der *Naturkräfte*, auf denen diese Technik beruht, der Wirkungen, die sie durch kluge Benutzung von Naturkräften zu erzielen vermag; er braucht wenigstens den allgemeinen Begriff, daß und wie demgemäß seine besondere Arbeit mitwirkt zu dem großen Ganzen: Nutzung der Naturkraft zu menschlichem Dienst und Heil. Er braucht überdies die Elemente *wirtschaftlich-politischer* Bildung. Denn das ist der andere Faktor, der zum Verständnis sowohl der Bedingungen seiner Arbeit als der Verwendung, die sie in der menschlichen Gesellschaft findet, erforderlich ist. Das aber ist vom Ganzen der Gesellschaftslehre ebenso untrennbar wie das Verständnis der einzelnen Technik vom Ganzen der Naturlehre. In beiden Beziehungen, besonders der letztern, wird die Orien-

tierung den historischen Weg nicht vermeiden können. Die gegebene Gesellschaft ist ja nur eine vorübergehende Entwicklungsphase; ein Verständnis von ihr ist nicht möglich ohne die doppelte allgemeine Grundlage der Soziologie und Geschichte, von denen jene die Grundgesetze menschlichen Gesellschaftslebens überhaupt und die demgemäß möglichen und vorkommenden Grundformen gesellschaftlicher Organisation, diese, als unerläßliches Gegenstück dazu, deren Verständnis als Produkte eines fortdauernden geschichtlichen Prozesses lehrt.

Naturwissenschaftlich-technische und soziologisch-historische Bildung; rechnen wir dazu noch Mathematik, als Voraussetzung der Naturkunde, und Logik, als höchst bedeutenden Nebenertrag jedes ernsten wissenschaftlichen Studiums, so haben wir nicht bloß sehr wesentliche, sondern geradezu die wesentlichen Bestandteile der Intellektbildung überhaupt.

So hat es sich jedenfalls nach dieser Seite vollkommen bewährt, daß aus der physischen, aus der Arbeitsbildung die sogenannte höhere Bildung unmittelbar hervorwächst und gerade im engsten Anschluß an sie am kräftigsten zu gedeihen vermag. Voraussetzung ist nur, daß man es mit der Arbeitsbildung selbst so ernst und gründlich nehme, wie sie es nach ihrer ungeheuern, wie man sagt, vitalen Bedeutung für die Erhaltung einer menschenwürdigen Kultur doch am Ende verdient.

Mit der sittlichen Bildung aber, meinen wir, sei es nicht anders bewandt. Pestalozzi wenigstens sah in der Arbeitsbildung geradezu die Wurzel wie der intellektuellen, so auch der sittlichen Bildung. Der „Notzwang zum Glauben an die Wahrheit", der in der unmittelbaren Erfahrung der Naturnotwendigkeiten liegt, der tägliche direkte Umgang mit dem, was noch nie gelogen: dem Natur-

gesetz, das gibt in der That die erste und festeste Grundlage des Wahrheitsgewissens, des Nervs aller Sittlichkeit. Ausharrender Wille, selbstüberwindende Geduld, in welcher Schule sollte sie wirksam gelernt werden, wenn nicht in der der Arbeit? Auch Reinheit, Gesundheit des Genießens ist Ausfluß des edelsten Gehorsams, des gegen das Naturgebot, das durch nichts so wie durch Arbeit uns lieb und vertraut wird. Wahrheit, Kraft und Reinheit des Wollens aber, das ist wohl schon der Inbegriff der Sittlichkeit, soweit sie auf das Individuum Bezug hat. Die Tugend des Gemeinschaftslebens aber, Gerechtigkeit, wird nur gelernt durch die unmittelbare Teilnahme an der Gemeinschaft selbst, durch die tägliche Erfahrung, daß Gemeinschaft ohne Gerechtigkeit nicht besteht, durch Ungerechtigkeit, selbst durch den bloßen Willen zur Ungerechtigkeit, sofort einen Riß bekommt. Nun überzeugten wir uns schon, daß es eine ursprünglichere, notwendigere Gemeinschaft nicht gibt als die Arbeitsgemeinschaft: sie ist daher auch die eigentliche Schule der Gerechtigkeit. Erwacht in empfindsamen Gemütern heute vielfach die Sehnsucht nach etwas, das über alles „Trennende" hinweg den Menschen dem Menschen vereine: arbeitet, ihr Redlichen, möchte man ihnen zurufen, und „schaffet mit euren Händen etwas Gutes", so werdet ihr bald erfahren, wie alles Trennende dahinfällt und jeder, der selbst arbeitet, euch in freudigem Zutrauen die Hand reicht.

Diese Vorstellung vom Wesen sittlicher Erziehung weicht freilich einigermaßen ab von dem, was gemeinhin als solche beschrieben wird. Die vorherrschende Meinung scheint noch immer zu sein, daß sich Moral einpredigen, oder, wenn die Predigt leider wirkungslos verhallt, durch Zucht und Strafe aufzwingen lasse. Gehorsam, Disziplin, das scheint fast das vornehmste sittliche Ideal

des Zeitalters zu sein. Daß solche Ansicht von moralischer Erziehung aller edleren Sittenlehre ins Gesicht schlägt, kann man nicht wohl übersehen; aber diese edlere Sittenlehre, denkt man wohl, gelte nur für die Auserlesenen, für die Massen wird davon einfach abgesehen. So wie man für selbstverständlich hält, daß der eine Teil der Menschheit für den andern den Verstand hat, so soll er gar auch den sittlichen Willen für ihn aufbringen. Vergebens freilich fragt man sich, woher wohl der kleinen Minderzahl der gewaltige Ueberschuß an Erkenntnis und Sittlichkeit kommen mag, aus dem sie den ganzen Rest zugleich damit zu versorgen imstande ist?

Verzichten wir darauf, die logischen Abgründe solcher Theorie auszumessen. Aber auch die es besser mit ihren Nebenmenschen vorhaben und die höchste sittliche Lehre, die sie nur zu fassen vermögen, gerade gut genug glauben, sie jedem geringsten unter den Geringen zuzumuten, sind doch vielfach noch in demselben Grundirrtum befangen, als ob es auf die *Lehre* zumeist ankomme. Man unterscheidet doch sonst leidlich richtig zwischen *Unterricht* und *Erziehung*. Der Unterricht wendet sich seinem Wesen nach an den Verstand, die Erziehung an den Willen. Verstandesbildung wird, zwar nicht ohne Erziehung, aber wesentlich durch Unterricht, Willensbildung, zwar nicht ohne Verstandesunterricht, aber wesentlich durch Erziehung erreicht. Durch Erziehung, das heißt, so viel ich verstehen kann: durch unmittelbare *Einlebung in die sittlichen Lebensordnungen*, in die sittlichen Formen menschlicher *Gemeinschaft*. Deswegen kann kein noch so hochgegriffener sittlicher Unterricht, außer hülfsweise, für die sittliche Erziehung einstehen, sondern allein die volle Teilnahme an einem bereits sittlich geordneten Gemeinschaftsleben. So deute ich mir

den Wahrspruch, daß „das Leben erzieht“; das Leben, das besagt eben: die Gemeinschaft. Sie in der That erzieht, aller Schule zum Trotz, zum Guten wie zum Bösen. So stehen wir hier freilich nicht vor einer bloßen Unterrichtsfrage, sondern unmittelbar vor der Frage der Organisation menschlichen Gemeinschaftslebens: vor der sozialen Frage. Die Jahrhunderte durch hat man sich redlich gemüht, die edelste sittliche Nahrung auf dem Unterrichtswege an das Volk zu bringen. Das war schön und gut; aber weshalb will es je länger je weniger verfangen? Weil alle nachträgliche Pflege nicht hilft, wo die Wurzel faul ist; die Wurzel aber ist das Leben des Volks, d. h. die Gemeinschaftsordnung.

Soweit Unterricht helfen kann, kann es nur eben der sein, der die Gemeinschaftsordnung, die rechte und die verkehrte, als den wahren Quell der Sittlichkeit, der rechten und der verkehrten, erkennen lehrt. Einem solchen Unterricht mag auch die sittliche Wirkung nicht fehlen. Denn, wenn unmittelbar sittlich wirksam allerdings nur die unmittelbare Teilnahme an einer sittlich begründeten Gemeinschaft ist, so wirkt wenigstens mittelbar versittlichend auch die mittelbare Gemeinschaft, in der wir mit den Arbeitsgenossen, den Volksgenossen, schließlich der Menschheit uns wenigstens in der Vorstellung eins wissen. Die Erweiterung des Erfahrungskreises, sowohl in die Breite, von den engsten zu weiteren und weiteren Formen menschlicher Gemeinschaft, als in die Tiefe der Vergangenheit zurück, erweitert zugleich die sittlichen Begriffe zur Idee des Volkstums, des Menschentums. Daraus folgt jedoch kein neues, eigentümliches Unterrichtsfach, sondern nur die schon bekannten: Soziologie und Geschichte. Es ist nicht ein eigener Quell sittlicher Bildung, sondern der Beitrag, den die

Verstandesbildung selbst zur Willensbildung liefert. Nur so entspricht es den obigen Voraussetzungen.

Dagegen bleibt Kern und Mittelpunkt der sittlichen Bildung immer nur das Eine: Arbeit und Arbeitsgemeinschaft. So erzieht die Familie, als eine Form der Gemeinschaft, die durch mächtige Naturtriebe und durch die süße Freude des Erwachsenen an der Kindheit eine besondere Festigkeit und Innigkeit erreicht; aber sie erzieht in der That nicht bloß als Gemeinschaft und auf sittlichem Grunde beruhende, sondern speziell auch als Arbeitsgemeinschaft. Denn nicht Ermahnung und Strafe, auch nicht der köstliche Genuß gegenseitiger Liebe und Vertraulichkeit erzieht so sehr wie das Thun der Eltern für die Kinder, der Kinder für die Eltern und für einander, also wieder die Arbeit und die Gemeinschaft der Arbeit. Auch das hat Keiner so empfunden und dargestellt wie Pestalozzi, einer der wenigen Volkspädagogen, die eine Ahnung davon hatten, was eigentlich „Volk" heißt. So erzieht auch die Schule vor allem als eine, und zwar eine der besten Formen der Arbeitsgemeinschaft. Das allein wirkt daran sittlich, nicht die sittliche Lehre und Predigt oder gesinnungstüchtige Phrase, über deren Unwirksamkeit unter Lehrenden und Lernenden stillschweigendes Einverständnis zu herrschen pflegt. Wird man also endlich begreifen, weshalb, wo nicht wahre Gemeinschaft der Arbeit, sondern nur ein Verhältnis Befehlender und Gehorchender, Ausbeutender und Ausgebeuteter ist, die schärfsten, auch bestgemeinten Vermahnungen und Zuchtmittel nicht Erziehung, nicht gegenseitigen guten Willen, sondern einfach das Gegenteil wirken?

Noch schwerer wird der Satz Zustimmung finden, daß selbst die ästhetische Bildung in der Arbeit wurzle. Aber wenigstens das schon Gesagte wird man vielleicht zugestehen, daß

die Gesundheit des Genießens, die mit ästhetischer Bildung nicht identisch, aber die erste Voraussetzung dazu ist, auf der Arbeit beruht. Mindestens in dem Sinne also, wie reiner Spielfreude nur fähig ist, wer auch den Ernst der Arbeit kennt, wird man die These wohl gelten lassen müssen. Im übrigen genügt daran zu erinnern, daß alle ästhetische Thätigkeit hinsichtlich des Stofflichen und Technischen daran von Arbeit nicht verschieden ist, sondern nur in der Form: in der völligen inneren Freiheit, in der sie mit ihrem Stoff schaltet und ihm Sinn und Bedeutung erst von sich aus einprägt. Solche ästhetische Freiheit ist gleichsam die Probe auf die Vollendung der Bildung und ohne eine gewisse Herrschaft über Natur und Sittenwelt nicht erreichbar. Diese Abhängigkeit der ästhetischen von der intellektuellen und sittlichen Bildung mag hier ausreichen, den allgemeinen Schluß zu bestätigen: daß die verlangte harmonische Ausbildung der menschlichen Kräfte auf jeder Stufe und nach jeder ihrer wesentlichen Richtungen nur von unten auf, auf der Basis der physischen, der Arbeitsbildung, zu erreichen ist, und daß durch solche Gemeinsamkeit der Grundlage allein alle diese verschiedenen Seiten der menschlichen Bildung ein unzerstückbares Ganze, einen Organismus bilden, wo jedes einzelne Glied um aller andern, alle um jedes einzelnen willen da sind.

Somit ist es ganz undenkbar, daß die verschiedenen Provinzen menschlicher Bildung sich an verschiedene gesellschaftliche Klassen verteilen sollten, so daß etwa die eine auf physische, die andere auf geistige, und wiederum intellektuelle oder sittliche oder ästhetische Bildung ein ausschließliches Anrecht oder auch nur ein Vorrecht hätte. Noch lebt wohl in vielen Köpfen die Vorstellung von einer Menschenklasse, die zur physischen Arbeit geschaffen sei

und zu weiter nichts; ein Zerrbild von Menschheit, wogegen Natur und Geschichte schreit. Beruft man sich auf Platon, der durch offenbare Ueberspannung des an sich richtigen Prinzips der Teilung der Funktionen auf eine dem ähnliche Ansicht geführt wurde, so erweist sie sich gegenüber einer genaueren Psychologie völlig unhaltbar; in richtiger Durchführung führt vielmehr der platonische Grundgedanke selbst zum gerade entgegengesetzten Resultat.

Aber auch, wenn dieser erste Fehler vermieden wird, meint man dennoch der Bildung der Massen beliebig weit unter der Grenze vollendeter Humanität ihre Schranken ziehen zu dürfen. Jeder solchen Neigung entgegen muß auf der unteilbaren Einheit der menschlichen Bildung unbedingt bestanden werden. Nicht bloß sein zugemessenes Stück Arbeit so vollkommen als möglich zu thun, ist Ziel der Verstandesbildung, im Doppelsinn des Kennens und Könnens, sondern den Zusammenhang der eigenen, wenn auch noch so eng begrenzten Arbeit mit der Gesamtarbeit der Menschheit zu verstehen. Nicht bloß in seine beschränkte Lage sich möglichst gut zu finden und darin sein Bestes thun zu wollen, ist Ziel der sittlichen Bildung, sondern ihr Verhältnis zu aller menschlichen Gemeinschaft, nicht allein wie sie ist, sondern wie sie geworden ist und noch zu werden vermag, einzusehen, und danach sein Wollen zu richten; und so durchweg. Das erst heißt Teil an der Menschheit haben, heißt menschenwürdig gebildet sein.

Das sind große Ansprüche — und doch stoßen wir jetzt erst auf die Frage, ob das denn nun Alles, ob darin die menschliche Bildung erschöpft ist?

Kann denn ein Höheres überhaupt noch verlangt werden? Ja, dem Anspruch nach wenigstens gibt es ein Höheres; etwas, das so hoch geschätzt wird, daß es sogar allenfalls zum Ersatz

für das alles oder das Meiste davon ausreiche. Es nennt sich Religion.

Und das ist nun die engere Frage, zu deren Beantwortung alles bisher Gesagte nur erst den Weg bahnen sollte: Welche Bedeutung hat Religion für das Problem der humanen Bildung? Gehört sie überhaupt dazu? kann sie sie gar ersetzen? oder in sich auffangen? sie überbieten? Ist sie, wie Manche sagen würden, eine mit der Zeit zu überwindende Vorstufe humaner Bildung? oder ist sie vielmehr ihr höchster Gipfel?

Wir wollen zunächst die unter den bisher festgestellten Voraussetzungen überhaupt möglichen Antworten prüfend gegeneinander halten und so eine tiefer führende direkte Erörterung der Frage vorbereiten.

Zweites Kapitel.

Humanität und Religion.

Von nicht Wenigen wird die eben gestellte Frage im radikal verneinenden Sinne beantwortet: Religion hat mit Humanität an sich nichts gemein; sie steht mit ihr in keinem notwendigen, innerlichen Zusammenhang, sondern mag im günstigsten Fall friedlich neben ihr bestehen; auch das vielleicht nur durch eine glückliche Inkonsequenz. Wäre es ohne zu gefährlichen Bruch mit der Vergangenheit möglich, so würde man es für das Erwünschteste halten, die religiöse Frage von den Fragen humaner Bildung gänzlich scheiden zu dürfen. Man sehnt sich nach einem „Lethetrank", der die religiösen Kämpfe der Vorzeit ganz vergessen machte und die Aufgaben menschlicher Bildung in völliger Unabhängigkeit von Religion anzugreifen erlaubte.

Wie man zu solch radikalem Urteil kommt, ist leicht zu begreifen. Man denkt Religion von Haus aus im vollen Gegensatz zu den gemeinsamen Aufgaben menschlicher Kultur. Denn als ihre Grundvoraussetzung betrachtet man eben die Ueberzeugung, daß der Mensch noch ganz andere als menschliche, irdische Aufgaben habe, Aufgaben einer angeblich höheren Ordnung, die nicht mehr, jedenfalls nicht ursprünglich, unser Verhältnis zu den

Menschen, die mit uns leben oder die vor uns waren und nach uns kommen werden, und zu den Dornen und Disteln dieses harten Arbeitsfeldes, auf das wir für eine kurze Prüfungszeit versetzt sind, sondern das ganz andere Verhältnis betreffen, das wir als endliche, irdische, in die Ketten der Sinnlichkeit gefesselte Menschen dennoch zum Ewigen, Uebersinnlichen, Transcendenten haben oder gewinnen sollten. Jene Fragen mögen unter dem beschränkten Gesichtspunkt des bloß irdischen Heils der Menschheit wichtig und groß erscheinen, dem religiösen Menschen verblassen sie gänzlich vor der unvergleichlich wichtigeren Frage nach dem ewigen Heil: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele", d. h. an seinem ewigen Teil? Desgleichen, wenn Religion eine Gemeinschaft allerdings begründet, so ist es zu höchst und hauptsächlich die Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die möglichst nahe Gemeinschaft mit Gott selbst; dadurch zwar auch mit den Brüdern, aber nur hinsichtlich des gemeinsamen Verhältnisses zum göttlichen Vater. Brüder sind daher für den religiösen Menschen im genauen Verstande allein die Mitreligiösen, die Gotteskinder, nicht die Weltkinder, außer als hoffnungsvolle Proselyten des Gottesreichs. Das Verhältnis zum Mitmenschen bloß als solchem, heiße er Bruder oder Schwester, hat für den Religiösen immer einen irdischen Beischmack; es beruht ja ersichtlich auf den gar sehr irdischen Banden des Geschlechts und bewahrt immer die Erinnerung an die Niedrigkeit unserer irdischen Abkunft und Bestimmung. Unmittelbar ist ihm die Angelegenheit des Seelenheils nicht eine gemeinschaftliche, sondern eine Angelegenheit allein zwischen ihm und „seinem" Gott. Selbst nach der Stütze, die sein Glaube an der Gemeinschaft mit Andern in demselben Glauben

findet, verlangt nur die menschliche Schwäche in ihm, über die eigentlich der starke Arm seines Gottes ihn hinwegtragen sollte. So wird es denn auch geradezu ausgesprochen, daß Religion an sich die denkbar persönlichste Sache, die Sache des Einzelnen bloß als Einzelnen, und erst in zweiter Linie auch Gemeinschaftssache sei. Sie sollte deshalb auch niemals Staatssache sein; ihr Reich ist ja „nicht von dieser Welt".

Kein Zweifel, daß Religion von vielen, vielleicht den eifrigsten und überzeugtesten ihrer Bekenner so aufgefaßt wird. Und genau aus dieser Auffassung begreift sich die Haltung ihrer ehrlichsten und verständigsten Gegner. Religion, sagen sie, hat sich selbst außerhalb der großen, der gemeinsamen Aufgaben menschlich-irdischer Kultur gestellt; damit hat sie das Recht verwirkt, eben da gehört zu werden, wo diese Aufgaben in Frage stehen. Die berühmte Formel „Religion ist Privatsache" ist der ziemlich korrekte Ausdruck dieser Stellung zu ihr. Es ist eigentlich zu verwundern, wenn religiöse Leute sich über diesen Satz entsetzen wollen. Denn in nächster Bedeutung sagt er doch nur, was auch die eng Religiösen sagen sollten, vielfach auch wirklich sagen: Religion darf nicht Staatssache sein. Für eine Anschauung freilich, die sonst alle edlen, unveräußerlichen Güter des Menschen als Gemeingüter der Menschheit in Anspruch nimmt, erhält die Formel unmißverständlich den ferneren Sinn: daß Religion zu diesen edlen, unveräußerlichen Gütern nicht gehört. Und diese Ansicht allerdings ist tief eingedrungen. Religion gilt als schlechthin individuelle Angelegenheit eines Jeden; sie ist das „Trennende", Sittlichkeit allein das Einigende unter den Menschen. So sagten die besten der französischen Aufklärer des vorigen Jahrhunderts, die deswegen schon die gänzliche Ausschließung der Religion vom

öffentlichen Bildungswesen, ebenso wie die radikale Trennung von Kirche und Staat überhaupt forderten; und so wiederholen es die Liberalen besonders der katholischen Länder allenthalben.

Es scheint fast ein Wagnis, solchen Konsens von Freunden und Feinden einer Sache über das, was sie im letzten Kerne bedeute, durch Widerspruch zu stören. Dennoch fordert die Wahrheit, anzuerkennen, daß jene Auffassung der Religion, die sie allerdings zur Privatsache im engsten Sinne machen würde, nicht die einzige thatsächlich bestehende und sachlich wie historisch berechtigte ist; daß vielmehr gerade in den größten, auch den Freidenkenden noch tief bewegenden Gestaltungen der Religion eine fast entgegengesetzte Auffassung sich bezeugt. Nach dieser steht das Menschliche, Sittliche geradezu im Mittelpunkt der Religion; ohne mit Sittlichkeit identisch zu werden, erwächst sie doch unmittelbar aus dem Kern des sittlichen Bewußtseins und bewahrt in jedem ihrer Stadien den Zusammenhang mit ihm; sie gewinnt damit selbst einen menschlichen, ja menschheitlichen Charakter; sie wird so sehr Gemeinschaftssache, daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewußtseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft: für den Menschen der Idee.

Schon der hochsinnige Monotheismus des zweiten Jesaja hatte fast rein diese Bedeutung. Er verkündet „einen neuen Himmel und eine neue Erde"; darunter war aber kaum etwas Anderes gedacht, als was nur je der kühnste Glaube an die irdische Zukunft des Menschengeschlechts sich geträumt hat. Unbedingte Herrschaft des Guten und der Gerechtigkeit auf Erden, dadurch volles menschliches Genüge; Abstellung ungerechter, eigensüchtiger Herrschaft und der wilden Interessenjagd der Klassen; ewiger

Besitz der Erde; redliche Arbeit und ungeschmälerter Genuß des Arbeitsertrags; thatkräftige Hilfe wider alles menschliche Elend; verlängerte Lebensdauer; Friede selbst mit der Tierwelt; Allgemeinheit und Gemeinsamkeit der Lehre; Einheit und Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts in jenem höchsten Idealismus der Sittlichkeit, vor dem kein Verdienst und keine Schuld besteht: das etwa sind die wesentlichen Züge dieses geträumten irdischen Gottesreichs. Das felsenfeste Vertrauen aber auf Gott den Ewigen, den Ersten und Letzten, den Einzigen, außer dem kein Heiland, der nicht müde noch matt wird, in dem Gedanke und That eins ist; der, als unser Vater, in uns seine echten Kinder erkennt, der aus Liebe uns erlöst, der nicht um unserer Arbeit, sondern um seinetwillen unsere Uebertretung tilgen, unserer Sünde, mit der vielmehr wir ihm Arbeit gemacht, nicht mehr gedenken will: dieser Glaube ist sicher eine Religion zu nennen, wenn je etwas diesen Namen verdient hat; und doch ist es klärlich nur der begeisterte Ausspruch des Glaubens an die unbedingte Realität, die unüberwindliche Kraft, folglich den unausbleiblichen Sieg des sittlichen Ideals in der Menschheit. Wer immer diesen Glauben hegt und nachfühlen kann, wird in dem Propheten seinen nicht mißzuverstehenden, ergreifend wahren Ausdruck erkennen.

Einmal aber gewonnen, konnte dieser sittliche Grundzug der Religion nicht wieder verloren gehen. Tritt er im ältesten Christentum, vollends in seiner griechischen, dann mittelalterlichen Fortbildung allerdings nicht in gleicher Reinheit wieder hervor, so müßte man doch blind sein, wollte man ihn überhaupt nicht mehr darin erkennen. Der Glaube an Gott den einigen Vater aller Menschen, der aus Liebe uns die entfremdeten wieder zu sich geführt und als seine echten Kinder angenommen, um seiner Liebe,

nicht um „unserer Arbeit“ willen die Schuld unserer Entfremdung von ihm getilgt hat, in dem nunmehr, kraft solcher Erlösung, die Gemeinschaft der Liebe auch unter den Menschen, der Idee nach jedenfalls unter allen Menschen gestiftet, die Sittlichkeit nicht des äußeren Thuns allein, sondern des Wollens und der inneren Gesinnung des Menschen gegen den Menschen gegründet ist; einer Gesinnung, die auch durch Schuld und Beleidigung des Andern sich nicht irren lassen, die zwischen Guten und Bösen so wenig unterscheiden darf wie der Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, denn vollkommen sollen wir sein wie der Vater im Himmel vollkommen ist; der eben damit gegebene Glaube aber an ein Heil, das allem Volk widerfahren ist, den Elenden und Bedrückten, ja den Sündern zuerst, während die Reichen, Satten und Gerechten, die materiellen Aussauger und geistigen Verführer des Volks zu unnachsichtiger Rechenschaft gefordert werden; und damit an einen Zustand menschlichen Gemeinschaftslebens, für den alles „Trennende“ unter den Menschen, der Unterschied des Besitzes, des Standes, der Nation nicht mehr gilt: das ist, däucht mich, nicht Außenwerk oder Anhängsel, sondern Kern und Mittelpunkt der altchristlichen Anschauung; in allen diesen Zügen hat das Christentum thatsächlich nicht trennend sondern einigend gewirkt; in allen diesen Zügen steht es auf menschlichem und sittlichem Boden so gut wie die Prophetie des Jesaja, an die es so sichtlich anknüpft, und hat es zu einer Erhöhung des sittlichen Ideals der Menschheit nicht etwa bloß mitgewirkt, sondern diese Erhöhung in der That für einen großen Teil der Menschheit vollbracht.

Hält man dem entgegen, daß doch vielmehr Weltflucht der

Grundzug des Christentums wie etwa des Buddhismus sei, so ist zweierlei zu erwiedern. Erstens entspringt diese Weltflucht doch nur aus der übermächtigen Empfindung des Widerspruchs der sittlichen Idee gegen die vorgefundene sittliche Wirklichkeit. Sie beweist jedenfalls den Zusammenhang mit der letzteren, daß man ihr, so wie sie ist, entrinnen will. Das hindert aber nicht, daß das Ideal, dem man zustrebt, dem letzten Kern nach das sittliche ist und kein anderes. Und wenn nun Liebe, wenn Gemeinschaft das Wort dieses Ideals ist, wenn beispielsweise als sein voller und reiner Ausdruck — das Kind hingestellt werden kann, so ist das Ideal sittlich und ist menschlich, wenn es noch so sehr den Menschen der Idee dem Menschen, wie er leider ist, als ein Anderes, Höheres, als Fremdling in dieser Welt, insofern als ein Jenseitiges, „Transcendentes" gegenübergestellt.

Zweitens aber: gerade das ist doch dem Christentum, wenigstens dem ursprünglichen, so eigen wie nichts Anderes, daß es das Himmelreich auf Erden begründen will. Es ist „nahe herbeigekommen", seine Vollendung steht unmittelbar vor der Thür, ja es ist dem Wesen nach schon erfüllt mit der Erscheinung des erwarteten Erretters. Nur aus diesem Glauben befaßt sich das älteste Christentum nicht tiefer z. B. mit der überkommenen Eigentums- und Herrschaftsordnung, die es doch ganz unzweideutig im Prinzip verwirft; es befaßt sich ebensowenig mit dem idealen Entwurf einer Neuordnung, es ist insofern nicht „utopisch"; es vertraut vielmehr, daß der nun erschienene Erlöser „alles neu machen" werde: einen neuen Himmel und eine neue Erde, nach der Verheißung; über das Wie? brauchte man nicht zu grübeln. Die Kraft dieser Ueberzeugung freilich beruhte einzig in der Person des Erlösers, die deshalb eine so ganz andere

Bedeutung als die eines bloßen Propheten gewinnen mußte; er war seinen Gläubigen nicht nur der Weissager, sondern der Geweissagte; nicht nur eine neue seligere Verheißung, sondern die überschwängliche Erfüllung alles Verheißenen; er der Menschensohn war zugleich der „erstgeborne" Gottessohn, zu uns seinen Brüdern herabgekommen, uns dem Vater zu versöhnen und unserer Gotteskindschaft von neuem gewiß zu machen. Er vertrat die Menschheit: für sie lebte, litt, starb er, er trug unsere Krankheit, lud auf sich unsere Schmerzen, die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt — alles, wie es in den Verheißungen stand; und so stellte er ebenfalls in seiner Person die Erhöhung der Menschheit zur Gottheit dar. Darin aber war doch die Transcendenz im Grunde wieder aufgehoben: gerade das Gottesreich auf Erden, in den Herzen der Menschen, in der Liebe des Menschen zum Menschen zu begründen, das war die hohe Bedeutung des Christentums, es war die Idee, die ihren nach religiöser Logik zwingenden Ausdruck fand in der Gottmenschheit des Erlösers; diese sollte ja auch wieder vorbildlich sein für die Erhebung der Menschheit selbst zur Höhe der Gottheit. Es bleibt immer ein ungeheures Wort: „Wer liebt, der ist aus Gott geboren und kennt Gott, wer nicht liebt, der kennt Gott nicht", denn „Gott ist die Liebe". Einer Religion, der es möglich ist, ihren Gott geradezu durch die Gemeinschaft zu definieren, durch keine andere Gemeinschaft als die wir Menschen unter einander haben, die wir allein kennen als Gemeinschaft unter Menschen, einer solchen Religion vorwerfen, daß sie die Gemeinschaft von Mensch und Mensch aufhebe, daß sie alles auf das Individuum stelle, ist wohl nicht gerecht. Und einer solchen Religion, im

Unterschied von andern, ihre schroffe Transcendenz zum Vorwurf machen, ist wieder nicht gerecht.

Und dennoch begreifen sich diese Vorwürfe, nämlich aus der Entwicklung, die das Christentum genommen hat und wohl mit innerer Notwendigkeit nehmen mußte. Die unmittelbar den Eindruck der außerordentlichen Persönlichkeit Jesu empfangen hatten, hielten fest an dem unbedingten Glauben, daß die Erfüllung nun gebracht, die Vollendung der Menschheit zum Reiche Gottes endgültig errungen sei. Auch sein Tod konnte diesen Glauben nicht erschüttern, denn „mußte nicht Christus solches leiden" nach den Verheißungen? Wie wäre er der gültige Stellvertreter der Menschheit gewesen, hätte er nicht den bitteren Kelch der Menschheit geleert bis zur Hefe: bis zur schmerzlichen Erfahrung des Verrats durch einen seiner Geliebtesten um schnödes Geld, des schuldlosen Leidens, der Angst der Gottverlassenheit, des schmachvollen Verbrechertodes! Nur, er mußte wiederkehren in göttlicher Herrlichkeit, um alles bis aufs letzte zu vollenden. Generationen hielten unerschütterlich fest an dieser Ueberzeugung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr; mit Recht, denn sie war logisch begründet in dem tiefsten Kerne dessen, was das Auftreten Jesu bedeutet hatte. Wie aber, als Generation um Generation dahinging, ohne daß die große Hoffnung sich erfüllte? Notwendig mußte das die ganze Gestalt des christlichen Glaubens verwandeln. Gerade diese ungeheure Nähe, in der die Erfüllung des Ideals gedacht war, mußte jetzt zu seiner Klippe werden. Dadurch aber war diese Welt fortan sittlich tief herabgesetzt; für sie war das Ideal nicht da, sie blieb ohne Ideal; alle Kraft christlichen Glaubens und christlicher Liebe in ihr konnte die entheiligte nicht wiederum heiligen, sie blieb in den Augen der Gläubigen unheilig,

vielmehr sie wurde es erst, wie sie es nie zuvor gewesen. Wie anders spricht noch das Johannesevangelium: Er (der Logos) war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden; die Welt erkannte ihn nur nicht — nämlich vordem; aber das Wort ward Fleisch und nahm Wohnung unter uns und wir schauten seine Herrlichkeit. Zwar Niemand hat Gott je gesehen, aber der eingeborne Sohn hat ihn uns kundgethan. Hier ist nichts von Weltflucht, von feindlicher Entgegensetzung von „Fleisch" und „Geist"; nicht der Geist entflieht der Welt, entwindet sich dem Fleisch, sondern er ist von je in der Welt und soll sich nun gerade ganz, ohne Rückhalt in ihr offenbaren. Und so ferner: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab . . . Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde, u. s. f.

Und wenn allerdings im mittelalterlichen Christentum das Thema de contemptu mundi tausendfältig variiert wird, so bleibt doch ein Luther, der uns die „Freiheit eines Christenmenschen" ganz anders deuten gelehrt hat. Man hat deswegen wohl gesagt, er war nicht Reformator, er war Religionsstifter. Nicht ganz mit Unrecht, und doch hat auch er selbst sich nicht völlig getäuscht in dem Bewußtsein, nur den reinsten, ursprünglichsten Sinn des Christenglaubens wiederherzustellen. Er erkannte richtig, daß der paulinische und johanneische „Glauben" nicht ein bloßes historisches, faktisches Fürwahrhalten, nicht ein Annehmen auf die Autorität sei es einer göttlichen Person oder der Kirche, aber auch nicht eine theoretische Wissenschaft vom Uebersinnlichen bedeutet, sondern „ein gewiß Erkenntnis" der Seele, eine schlechthin innerlich gegründete Ueberzeugung, unmittelbar geschöpft aus dem tiefsten

Quell des sittlichen Selbstbewußtseins, wenn auch geweckt durch das überlieferte „Wort" der Offenbarung. Weder auf eine spekulative Vernunfteinsicht beruft sich der Lutherſche Glauben, noch iſt er Sache eines Entſchluſſes freier Willkür; auch nicht ſchlechthin das geoffenbarte Wort iſt ſeine Stütze, ſondern die letzte Inſtanz iſt ihm, was er Gewiſſen nennt. „Ein Jeglicher muß darum dem Evangelium glauben, daß es Gottes Wort iſt und er innerlich befindet, daß es Wahrheit ſei". Auch die Propheten haben nur wiedergeſagt, was Gott „in ihren Gewiſſen mit ihnen geredet"; das haben ſie „für eine gewiſſe Offenbarung genommen". So verlangt er in jener „unſtößigen und unbiſſigen Antwort" auf dem Wormſer Reichstag, überwunden zu werden durch Schriftſtellen und „gefangen im Gewiſſen an dem Wort Gottes". Darin wurzelt die unerſchütterliche Kraft des Glaubens, in der er ſagen kann: „wie du glaubſt, ſo geſchieht dir, glaubſt du es, ſo haſt du es, glaubſt du es nicht, ſo haſt du es nicht, der Geiſt iſt ſchon im Himmel durch den Glauben". Der Glauben an Chriſtus bedeutet ihm, „daß man keinen Zweifel habe, was der Mann redet und thut, daß das geredet und gethan heißt im Himmel vor allen Engeln, im Herzen vor allen böſen Gewiſſen und eignen Gedanken"; ſo „kann ich allem Trotz bieten, was da will zürnen und böſe ſein, denn da hab' ich des Vaters Herz und Willen in Chriſto" u. ſ. f. Das iſt die That Luthers, dieſe Wiederentdeckung des wahren Quells des Glaubens im Gewiſſen, d. h. im innerſten Kern des menſchlichen Selbſtbewußtſeins. Das Bewußtſein des ſittlichen Geſetzes iſt es in der That, das uns richtet und vernichtet in der Erkenntnis unſerer tiefen Unzulänglichkeit, aber dasſelbe Bewußtſein iſt es, das durch ſolche Demü-

tigung mitten hindurch uns zugleich wieder aufrichtet und uns gewiß macht, daß wir dennoch Kinder der Ewigkeit sind. So allein begreift sich, daß der Glaube unmittelbar durch sich selbst die Errettung und Seligkeit nicht verdient, nicht erwirkt, sondern hat, enthält. Die „Werke" können sie uns nicht erringen, weil sie nur Aeußerungen sind, nicht bis in den innersten Kern unseres Selbst dringen; wohl aber liegt in dem Glauben von selbst, wie die Tilgung aller unserer Schuld, so der fröhliche, entschlossene Wille zum Guten, kraft dessen fortan das Gute gethan wird „ohne alles Vornehmen etwas dadurch zu erlangen, ohne Furcht der Strafe und ohne Gesuch des Lohns, frei umsonst, als von denen, die schon die Seligkeit und das Erbe Gottes durch den Glauben haben". Eine große Folge dieser tiefen Auffassung, zugleich die schönste Bestätigung für den sittlichen Grund des Glaubensbegriffs bei Luther ist der fort und fort von ihm eingeschärfte Satz: daß das Gute weder geschehen darf um Gottes noch um unserer eigenen Seligkeit, sondern allein um des Nächsten willen. „Strebe, daß dein Leben ja nicht dir, sondern allein deinem Nächsten notthue und dienlich sei; siehe ja darauf, daß die Werke, die du thust, nicht auf Gott, sondern auf den Nächsten gerichtet sind". Wie ist die Liebe des Nächsten des Gesetzes Erfüllung, so wir doch auch Gott über alle Dinge, auch über den Nächsten, lieben sollen? „Das hat Christus selber aufgelöst, da er spricht: das andere Gebot sei dem ersten gleich, und macht aus der Liebe Gottes und des Nächsten gleiche Liebe. Und das darum: aufs erste, daß Gott unserer Werke und Wohlthat nichts bedarf, sondern hat uns damit zu dem Nächsten gewiesen, daß wir demselben thun, was wir ihm thun wollten ... da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen

und Gutes thun, wer ihm Gutes thun und dienen will, daß also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe des Nächsten gezogen ist .... Denn er hat sich darum der göttlichen Gestalt entäußert und die knechtische Gestalt angenommen, auf daß er unsere Liebe gegen ihn herunterzöge und auf den Nächsten hefte — so lassen wir dieselben hier liegen und gaffen dieweil in den Himmel und wollen große Gottesliebe und -dienst vorgeben" u. s. w.

Reiner ist der christliche Glaube niemals aufgefaßt worden. Aus diesem Quell, nicht aus einer Anleihe bei dem Paganismus der Renaissance, wie Manche geglaubt, fließt seine ehrliche Schätzung der irdischen Aufgaben des Menschen. So war der Weg frei gemacht für jedes reine menschliche Streben, die innere Freiheit wiedergewonnen gegenüber allem Edlen und Schönen in Welt und Menschenleben; so begreift sich, daß ihm die „Morgenröte des künftigen Lebens" aufgegangen scheint in der neu erwachten „Erkenntnis der Kreatur"; es begreift sich die freie und reine Würdigung der Ehe, der Familie, des Staats, es begreift sich der thatkräftige Eifer für Erziehung und Unterricht der Jugend nicht der höheren Stände allein, sondern des ganzen Volks bis zum Geringsten herab, auch nicht bloß um der allgemeinen Verbreitung des Evangeliums, sondern ganz auf gleicher Linie um der irdischen, besonders staatlichen Aufgaben des Menschen willen. Dafür ist es, denke ich, nicht nötig, Zeugnisse zusammenzutragen. Und ebensowenig bedarf es des ausführlichen Beweises, daß aus dieser Eigentümlichkeit des deutschen Protestantismus die Stellung der deutsch-protestantischen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts zur Religion sich begreift, ja not-

wendig erfolgte. Das wiedergewonnene Verständnis für den ursprünglichen, sittlich-menschlichen Sinn der Religion machte es den Lessing, Kant und Pestalozzi, den Fichte, Fries und Krause möglich, ein positives Verhältnis zum Gottesglauben, bei noch so weiter Entfernung vom Buchstaben überlieferter Bekenntnisse, festzuhalten. Auch die romantische Reaktion hat das nicht ganz wieder rückgängig machen können; manche Anzeichen weisen darauf hin, daß die ursprünglich ethische Bedeutung der Religion in der protestantischen Welt immer noch unter der Oberfläche mächtig fortwirkt, wiewohl freilich von Alleinherrschaft weit entfernt ist, ja notorisch in den kirchlich maßgebenden Kreisen am allerwenigsten auch nur verstanden wird.

Also Religion hat einen sittlichen Kern. Es ist insofern jedenfalls nicht berechtigt, sie in ausschließendem Gegensatz zu den Aufgaben menschlicher Kultur, zu Wissenschaft und Sittlichkeit, zum Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit zu denken. Die deutsche Aufklärung hatte ein Recht, sich, wo nicht zum Christentum, doch zur Religion, zum Gottesglauben zu bekennen. Wer mit Religion ganz aufräumen oder doch sie vom gemeinsamen Kulturbesitz der Menschheit scheiden und in die Isolierkammer der Individualität einschließen will, der muß wissen, daß er sich damit nicht bloß von Propheten, Religionsstiftern und Reformatoren, sondern von den Männern der Aufklärung, von Lessing, Kant, Fichte, ja von Goethe und Schiller scheidet, denn sie alle waren, in wie freier Form immer, Gottesgläubige und sind ohne Verständnis für die universal menschheitliche Bedeutung des Namens Gott ihrem ganzen Wesen nach nicht zu begreifen.

Allein unsere Frage ist damit noch keineswegs entschieden. Vielmehr will es scheinen, als sei eben damit nur wieder dem

Gegner eine neue Waffe in die Hand gegeben, vielleicht die gefährlichste von allen. Ist nämlich, wird er sagen, das Haltbare an der Religion nur das Sittliche, so kann man doch nicht leugnen, daß Sittlichkeit auch ohne Religion bestehen kann; ja gerade in ihrer Loslösung von Religion, wird er behaupten, vermag sie sich erst in ihrer ganzen Reinheit zu entfalten, während sie in ihr niemals rein erscheint, sondern fast durchweg untermischt mit Bestandteilen, die nicht bloß nicht sittlich, sondern nicht selten geradezu widersittlich sind. Dann aber müsse doch als Ziel das völlige Verschwinden der Religion gedacht werden.

Zur Unterstützung dieser Auffassung wird er etwa darauf hinweisen, daß der unstreitig weltliche, diesseitige Charakter der jüdischen Religiosität von christlicher Seite als niederer Standpunkt abgefertigt zu werden pflegt, daß schon in den ältesten Urkunden des Christentums, in seiner Asketik, in der offenbar geringen Schätzung der irdischen Angelegenheiten des Menschen überhaupt, ein transcendenter, weltflüchtiger Zug nicht zu verkennen sei; daß auch Luther diesen Bestandteil keineswegs ganz hat ausscheiden können oder wollen, soweit er aber davon loskommt, unverkennbar unter dem Einfluß einer allgemeineren Strömung steht, die in anderen Individualitäten als gerade der seinigen ihren heidnischen Ursprung und Charakter unverhüllt zu erkennen gibt; daß dasselbe in noch viel auffälligerem Maße von der deutschen Aufklärung gilt, die z. B. an die hellenische Kultur ungleich ernster und begeisterter als an Christus oder Luther angeknüpft hat; während andrerseits der alte Supranaturalismus und eine ziemlich mittelalterliche Stellung zu den irdischen Kulturaufgaben auch in der evangelischen Kirche vorherrschend geblieben oder von neuem geworden ist. Er wird die Frage aufwerfen,

ob Luther, nach jener von uns betonten Seite, eigentlich noch Christ, ob Goethe, Kant oder gar Fichte noch Gottesgläubige heißen können, nämlich im historischen Sinne des Christentums und des Theismus. Und so wird man die folgerichtige Weiterentwicklung nur darin sehen, daß auch der Rest oder Schatten von Religion, den selbst die Aufklärung, wenigstens die deutsche, nicht abstreifte, verschwinde, und so das rein Sittliche und allgemein Kulturmäßige allein zurückbleibe. Hat Religion thatsächlich noch eine große Macht, sodaß von heut auf morgen mit ihr aufzuräumen allerdings nicht anginge, nun so mag sie fortbestehen, aber als „Privatsache" derer, die nun einmal ohne sie nicht auskommen können, auf ihre private Verantwortung; der Staat, die Gesellschaft sollte irgendeine positive Stellung zu ihr nicht einnehmen, das öffentliche Bildungswesen sie nicht zu ihren Aufgaben rechnen. Eine Pädagogik, welche die humane Bildung, die Bildung menschlichen Gemeinschaftslebens sich zum Ziele setzt, hätte sich mit Religion nicht zu befassen, nicht weiter wenigstens als notwendig, um sich ihres störenden Einflusses zu erwehren, um ihr Bereich gegen das der Religion reinlich abzugrenzen.

Schwerlich wird der Verteidiger der Religion die Folgerung gelten lassen. Erstens, wird er sagen, wenn Religion, wie nicht wohl geleugnet werden kann, einen sittlichen Kern hat, so ist sie darum doch nicht bloß ein anderer, zumal niederer, unreiner Ausdruck für Sittlichkeit. Es könnte doch sein, daß sie noch einen eigentümlichen Gehalt hat, noch eine besondere, auch für sich wichtige Seite des Menschentums vertritt. Ebendies wird behauptet. Zweitens, wenn für ihre Kulturbedeutung allerdings das sittliche Moment das entscheidende ist, so folgt auch daraus nicht, daß sie durch eine religionsfreie Sittlichkeit ohne weiteres zu ersetzen

wäre. Es könnte sein, daß sie auch nach dieser speziellen Seite Eigentümliches bietet, was nicht ebenso durch eine der Religion entfremdete Sittlichkeit zu leisten ist. Was dies sei, glaubt man sehr wohl sagen zu können. Zugestanden wird zwar, daß sich unabhängig von Religion einsehen läßt, *was* das Sittlichgute und wie weit von seiner Forderung unser thatsächliches Handeln entfernt sei. Dagegen, daß Sittlichkeit ohne Religion, bloß als das menschliche Bewußtsein der sittlichen Aufgabe, auch die erforderliche Kraft besitze, das gegebene Individuum in seiner gegebenen individuellen Lage zu ergreifen und zum Guthandeln zu bestimmen, und dem entsprechend auch die konkreten Ordnungen menschlicher Kultur, sei es, so wie sie bestehen, aufrechtzuhalten, oder vollends sie, wie wir forderten, von Grund aus neu zu gestalten, das bezweifelt man. Eben hier soll Religion ergänzend eintreten. Die sittliche Ueberzeugung nämlich, die sie begründet, besteht keineswegs nur in der allgemeinen Einsicht, was das Sittliche und daß es unbedingt zu erstreben ist, sondern in der *Zuversicht, daß eine Macht des Guten sei*, dem Menschenherzen, ja dem All der Dinge überlegen, mit der allein und durch die der thatsächliche Sieg des Guten in der Welt und über die Welt zu erhoffen sei. Mit andern Worten: Religion, oder der Glaube an Gott, vertritt nicht bloß das ferne Ideal eines sittlichen Zustandes der Menschheit, sie ist nicht bloß ein andrer Ausdruck für den menschlichen Traum des höchsten Guts, sondern schließt in sich die unmittelbare und lebendige Gewißheit einer *Macht* des Guten in der Welt, in den Herzen der Menschen und über sie. Dies zweifellose persönliche Vertrauen, die unerläßliche Voraussetzung und kräftigste Triebfeder jedes energischen

Handelns im sittlichen Interesse, findet in der bloß menschlichen Wissenschaft, wie diese ehrlicherweise gestehen muß und thatsächlich gesteht, keine ausreichende Stütze. Alle bloß theoretische Erkenntnis des Menschen ist dem Zweifel ausgesetzt, ja all ihr Fortschritt beruht auf dem Rechte des Zweifels in ihr; eine so schwanke Gewißheit kann aber nicht ausreichen in der großen, brennenden, unaufschiebbaren praktischen Frage: woher, in diesem Augenblick, in dieser bestimmten Lage, in der ich mich finde, die Kraft, die Zuversicht nehmen zum sittlichen Thun und Leben. Das bloße allgemeine Bewußtsein, was das Gute, selbst die tiefste Ueberzeugung, daß es allein des Menschen wahres Heil ist, jenes Heil der Seele, dessen Verlust nicht durch den Gewinn einer „ganzen Welt" aufgewogen wird, selbst diese Ueberzeugung gewährt noch nicht die Zuversicht, daß das Gute, das mir so hochnötig ist, auch in meiner Macht steht. Die bloße sittliche Einsicht kann vielmehr, gerade wenn sie das Ideal in seiner ganzen majestätischen Größe begreift, den Menschen nur demütigen und vernichten, nur an der Erreichbarkeit des vorgesteckten Ziels verzweifeln machen. Gerade gegenüber der aufrichtigen Erkenntnis unseres Mißverhältnisses zur sittlichen Aufgabe bedarf es einer festeren, tröstlicheren Vergewisserung; diese glaubt Religion zu geben. Gesetzt selbst, sie täuschte sich dabei, an sich und objektiv genommen; so genügt, daß sie ihren Gläubigen subjektiv diese Gewißheit in der That verschafft, um ihr eine Bedeutung für eben das, worauf doch zuletzt alles ankommt, für die sittliche That, für die Verwirklichung des Sittlichen in der Welt und Menschheit so lange zu geben, als sie überhaupt noch Gläubige findet.

Damit erst ist unsere Frage auf ihren letzten Sinn gebracht. So gefaßt, wird sie weder zu Gunsten der Religion entschieden

durch den bloßen Nachweis, daß Religion überhaupt einen sittlichen Kern hat, daß die religiöse Ueberzeugung die sittliche einschließt, noch zu ihren Ungunsten durch die eben darauf sich stützende Entgegnung: wenn der Kern der Religion bloß die Sittlichkeit sei, so habe sie also kein selbständiges Daseinsrecht neben der reinen Sittlichkeit, sondern allenfalls nur als eine möglichst rasch zu überwindende Vorstufe zu ihr. Vielmehr kommt jetzt alles darauf hinaus: vertritt Religion wirklich, wie behauptet wird, noch eine eigentümliche und zwar wesentliche Seite des Menschentums? und ferner: vermag sie jene zweifellose Gewißheit, jenes persönliche Zutrauen auf eine Macht des Guten in der Welt, durch die sie die bloße, religionsfreie Sittlichkeit zu übertreffen glaubt, wirklich zu bieten? Worauf kann sie diese behauptete Gewißheit denn stützen, wenn nicht auf Wissenschaft und Sittlichkeit? Welche andern und bessern Rechtstitel hat sie dafür aufzuweisen?

Beide Fragen aber führen offenbar auf die einzige zurück: *was ist* Religion, was ist überhaupt ihr Grund im menschlichen Wesen, im menschlichen *Bewußtsein*? Denn in unserem Bewußtsein muß ihr Quell nachgewiesen werden können, wofern sie uns etwas gelten soll. Von dieser Bedingung kann nicht abgegangen werden; uns hilft kein geoffenbartes Wort, wofern wir nicht auch „*innerlich befinden, daß es Wahrheit ist*"; der Offenbarungen gibt es gar zu viele. Dies „innerlich befinden", was besagt es denn anders als die Prüfung vor dem Forum des eigenen Bewußtseins? Das ist zugleich der Boden, auf dem allein Religion mit den beiden Grundelementen des Menschentums, mit denen hauptsächlich sie um den Vorrang streitet,

Wissenschaft und Sittlichkeit, dann auch mit der Kunst sich vergleichen und auseinandersetzen, und so die Entscheidung gewonnen werden kann über unsere ursprüngliche Frage: wie verhält sich Religion zur Humanität, zur humanen Bildung?

Drittes Kapitel.

Religion.

In dem soeben bestimmten gründlichen Sinne ist die Frage der Religion und ihres Verhältnisses zur Humanität vornehmlich von Schleiermacher gefaßt worden. Seine Antwort lautete: die gesuchte Grundlage der Religion *im* menschlichen Bewußtsein ist das *Gefühl*.

Nicht eine bloße theoretische Erkenntnis, nicht ein bloßes, sei es rationales oder historisches Wissen von Gott ist Religion; aber auch nicht bloß eine eigentümliche Willensrichtung, oder eine Art dichterischer Gestaltung. Das alles zwar ist Religion *auch*, und es ist von ihr nicht zu trennen; aber es ist mehr ihre Aeußerungsweise, als ihr innerster Kern, mehr Folge und Beweis als Grund und Wurzel des religiösen Bewußtseins. Sein Kern ist vielmehr das Gefühl. Aus dem religiösen Gefühl erst fließt die eigentümlich religiöse Weise der Erkenntnis wie der Sittlichkeit wie der künstlerischen Gestaltung; es ist Erkenntnis aus Gefühlsgrund, Willensrichtung, die bestimmt ist durch die Richtung des Gefühls, Kunstschöpfung aus übermächtigem Gefühlsdrang.

Das Gefühl wird also, durchaus richtig, nicht als ein *neues Sondergebiet* des Bewußtseins neben Erkenntnis, Wille und schaffender Phantasie gedacht, sondern eigentlich als die psychische

Grundkraft. Es vertritt die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbstsein der Seele. Erkenntnis, Wille, Phantasie sind im Vergleich damit nur Aeußerungen; das Gefühl umfaßt sie gewissermaßen mit, oder faßt sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen. So versteht sich, daß sich Religion weder auf ein bloß theoretisches noch auf ein bloß praktisches oder poietisches Bewußtsein zurückführen läßt, wohl aber einen eigenen Quell darstellt, aus dem sowohl eine Erkenntnis als eine Willensrichtung als ein künstlerisches Gestalten fließt, nämlich die eigentümlich religiöse Form der Erkenntnis wie der Sittlichkeit wie der Kunstthätigkeit.

Ich glaube, daß die Auffassung Schleiermachers bis zu diesem Punkte dem Richtigen sehr nahe ist. Allein in seinen weiteren Folgerungen wüßte ich mich ihm nicht anzuschließen; eine neue, möglichst bis zum Grunde der Sache zurückgehende Untersuchung ist daher unerläßlich.

Erkenntnis und Wille sind offenbar deutlich und scharf geschieden durch ihren Inhalt: ich erkenne, was ist, ich will, was nicht ist, sondern erst werden soll. Dieser Unterschied bleibt fest, mag noch so sehr zum Wollen auch ein Erkennen, zum Erkennen auch ein Wollen gehören, eine Erkenntnis nie ohne Willensakt, ein Wille nie ohne einen Akt der Einsicht zu Stande kommen. Das hebt den Unterschied nicht auf, verringert ihn auch nicht, zwischen dem bestimmten Vor-sich-haben eines Gegenstands als eines Vorhandenen, Wirklichen, und dem Vorsatz eines Zwecks, der Zielsetzung, die ein Nichtvorhandenes, Nichtwirkliches, auch nicht als wirklich, oder etwa als möglich oder notwendig, sondern als Zuverwirklichendes, Seinsollendes aufstellt. Ist das Gesetzte schon wirklich, oder ist es als notwendig bevorstehende Folge

wirklich gegebener Voraussetzungen erkannt, so braucht man es nicht erst zu wollen; eher könnte das Gewollte scheinen das bloß Mögliche zu bedeuten; aber eine Hypothese machen ist auch nicht Wollen.

Mag man die Akte des Erkennens und des Wollens sonst wie immer psychologisch deuten und zergliedern, immer bleibt dieser Unterschied im Inhalt: in der jedem von beiden eigenen Art das Objekt zu setzen. Es ist unerläßlich, diesen Unterschied noch weiter zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen.

Ein Objekt, sei es des bloßen Erkennens oder des Wollens, besteht für unser Bewußtsein nur durch eine Setzung oder selbsteigene Gestaltung des Bewußtseins. Objekte sind nicht „gegeben", das Bewußtsein gestaltet sie sich, aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eigenen Formgesetzen. Insofern ist alle Objektsetzung schöpferische That des Bewußtseins.

Im bloß theoretischen Erkennen zeigt sich das klärlich darin, daß das in der Erkenntnis Gesetzte im Fortgang derselben Erkenntnis auch wieder umgestoßen werden kann. Es ist also kein absolutes Sein, das sie erreicht, sondern, wenn dennoch ein Sein, dann ein bloß relatives, nämlich bestimmt und eingeschränkt durch die Relation zu den allgemeinen Grundgesetzen und besonderen Bedingungen unseres Erkennens. Was der gemeinen Auffassung, und der wissenschaftlichen vor Kopernikus, eine kreisende Bewegung des Firmaments um die Erde war, eben das, d. h. denselben Komplex von Erscheinungen, erkannte Kopernikus für eine „wahre" Umdrehung der Erde um ihre Achse und um die Sonne, während die Fixsterne in Ruhe bleiben; die wirren Gestalten der Planetenbahnen, die man bis dahin vergebens in mathematisch einfachen Figuren zu definieren versucht hatte, lösten sich durch diese ver-

änderte Voraussetzung, gleich der Erdbahn, in einfache Kreise auf, und die klare Gesetzmäßigkeit des Systems, die sich so ergab, war für den Forscher ein hinreichender Beweis seiner Wahrheit. Allein schon Keppler, obwohl von derselben Begeisterung für die mathematische Harmonie des Weltbaus erfüllt, sah sich durch genauere Beobachtung und tiefergehende wissenschaftliche Schlüsse genötigt, jene Kreise durch Ellipsen zu ersetzen; die heutige Wissenschaft verzichtet, wiederum auf genauere Kenntnis der Erscheinungen gestützt, auf jede Darstellung der Planetenbahnen, der Gestirnbahnen überhaupt, in exakt definierten geometrischen Gestalten, ebenso wie die Voraussetzung der Ruhe der Fixsterne sich längst als irrig erwiesen hat. Zwar in dem Ausdruck der allgemeinen Gesetze, nach denen sich die Weltkörper ihre Lage gegenseitig bestimmen, tritt die mathematische Regel in desto größerer Einfachheit zu Tage; aber auch kein derartiges Gesetz wird als der absolute, endgültige Ausdruck des objektiven Verhalts betrachtet, sondern die Korrektur immer offen gehalten; d. h. man betrachtet die Bestimmung des Gegenstands, der in einer gegebenen Erscheinung erscheint, in jedem Falle als unvollendete, nie zu vollendende Aufgabe. Und das ist allgemein der Charakter unserer bloß theoretischen Erkenntnis; derjenige Charakter derselben, den wir kurz damit bezeichnen, daß wir diese Erkenntnis Erfahrung nennen.

Die Objektsetzung des Willens läßt sich in ihrer Eigenart am schärfsten kennzeichnen durch ihr Verhältnis zu der so beschaffenen Objektsetzung der bloßen Erkenntnis, nämlich der Erfahrung. Das schöpferische Moment, das auch in der letzteren nicht fehlt, offenbart sich doch noch weit deutlicher in der ersteren. Es beweist sich eben in jenem gewissermaßen freien Hinausgehen

über die Objektsetzung der Erfahrung, welches schon oben damit bezeichnet wurde, daß man will, was nicht (im empirischen Sinne) ist, oder daß der Wille sein Objekt nicht als wirklich oder möglich oder notwendig (im empirischen Sinne), aber gleichwohl als seinsollend setzt. Ein Willensobjekt ist als solches kein empirisches Objekt; es ist nicht ein Erscheinendes in Zeit und Raum, seinem Begriff nach so und so als Quantum und Quale bestimmt, seinem Dasein nach, gemäß den Grundnormen der Erfahrung, als Veränderung an einem Beharrlichen, Wirkung einer Ursache und Glied der allgemeinen Wechselwirkung dem Ganzen des Erfahrungsinhalts, der „Natur" eingeordnet und so, sei es als möglich, wirklich oder notwendig, erkannt. Der Wille setzt sein Objekt jedenfalls unabhängig vom so bestimmten Zusammenhange der Erfahrung, insofern „frei". Zwar darf das Willensobjekt auch wieder nicht außer aller Verbindung mit Erfahrung stehen. Soll das Gewollte doch wirklich werden, so vermag es das nur gemäß den Gesetzen der Wirklichkeit, also gemäß den Grundgesetzen möglicher Erfahrung. Soll es wirklich werden, so mußte es doch zuvor möglich, d. h. wenigstens mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung im Einklang sein. Nur, bestimmend dafür, daß ich es will oder als seinsollend setze, ist nicht diese bloß theoretisch erkannte Möglichkeit oder gar Notwendigkeit; denn damit, daß es bloß möglich ist, ist es noch nicht gewollt, und ist es gar notwendig, d. h. nach Erfahrungsgesetzen gewiß, so braucht es nicht mehr gewollt zu werden. Man kann füglich sagen, die Objektsetzung des Willens liegt in der Fortsetzung der Erfahrung; so bleibt sie in der verlangten Verbindung mit ihr und fällt doch nicht in ihr Gebiet. Das ist möglich, weil Erfahrung eben niemals abgeschlossen, sondern ein

unendlicher Prozeß ist. Es ist möglich im Entwurf des Objekts als des Seinsollenden über Erfahrung hinauszugehen, weil das Objekt der Erfahrung selbst niemals ein absolutes, sondern das ewig wandelbare „Produkt des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit" ist.

Soll aber dieser Hinausschritt über Erfahrung, dessen Wagnis die ganze Eigentümlichkeit des Wollens ausmacht, nicht blindlings, nicht regel- und richtungslos geschehen, so muß er einen festen Richtpunkt, einen sicheren Leitstern, ein Ziel haben. Auch sein letztes Ziel kann nicht in dem Sinne jenseits aller Erfahrung liegen, daß diese überhaupt keinen Bezug mehr darauf hätte. Es mag ein „unendlich ferner", mit keiner wirklichen Erfahrung je zu erreichender Punkt sein, so muß er dennoch gleichsam in der Verlängerung der Linie liegen, die den Fortschritt der Erfahrung ausdrückt. Dieser letzte, ideale, d. h. in der bloßen Idee, der bloßen Ausschau des Geistes gesetzte Zielpunkt ist nichts Andres, als das Ewige, unwandelbar und unbedingt Gültige. Auch das „Gesetz" der Erfahrung, dasjenige Gesetz, welches sie erkannt haben müßte, um darin ihren Gegenstand abschließend zu bestimmen, wird notwendig gedacht als ewiges, unbedingt gültiges Gesetz; aber es liegt nun einmal in dem unaufhebbaren Charakter der Erfahrung, daß diese abschließende Erkenntnis, und damit der absolute Gegenstand, für sie unerreichbar bleibt. Kein Absolutes kann je empirisch, kein Empirisches je absolut sein, da nun einmal Erfahrung eine bloß bedingte Erkenntnisart bedeutet. Also das Unbedingte kann nie Objekt der Erfahrung sein. Dagegen kann es Objekt des Willens sein, weil das Objekt hier nicht einen erreichten oder in der Erfahrung je zu erreichenden Punkt, sondern einen bloßen Richt-

punkt bedeutet; ein solcher kann unendlich fern und doch als unendlich ferner gültig gesetzt sein. Das Verhältnis zwischen empirischer und absoluter Setzung kehrt sich dabei gewissermaßen um. Für Erfahrung ist allein das Empirische eigentlich Objekt, obgleich es immer nur bedingt gesetzt ist; die unendliche Reihe solcher Setzungen strebt zum Unbedingten hin, doch ohne es je zu erreichen; es selbst, das Unbedingte, wird für die Erfahrung niemals Objekt. Hingegen ist für den Willen zwar das empirisch nächste Objekt auch nur ein begrenztes, endliches, aber es ist eben dann nur gewollt um eines anderen, höheren Zweckes willen, und so fort bis zum höchsten, nicht mehr bedingten. Das Mittel wird aber des Zwecks halber gewollt, nicht umgekehrt, also ist das höchste, empirisch fernste ja überhaupt nicht mehr empirische Ziel für den Willen vielmehr das erste, unmittelbar gesetzte Objekt (der erste Zweck), alles dagegen, was auf diesen Zweck erst hinzielt, mag es empirisch noch so nahe liegen, ist doch nur mittelbares Objekt des Willens, also, da das endliche Mittel dem unendlichen Zweck niemals adäquat ist, überhaupt nicht das eigentlich Gewollte.

Demgemäß ist der Ausblick auf ein ewiges, unendlich fernes, mithin nichtempirisches Ziel dem Willen durchaus unentbehrlich. Empirisch Erreichbares kann nie das endgültige Objekt, nie das wahre Ziel des Willens sein. In einem endlichen Ziele würde er zur Ruhe kommen — das heißt ersterben, denn sein Wesen ist Bewegung. Hat das Ewige für den Willen allerdings bloß formale Bedeutung, so ist diese formale Bedeutung die denkbar höchste, denn formal heißt hier richtunggebend, Wille aber ist überhaupt nur eine Richtung des Bewußtseins. Zwischen Wollen und Vollbringen freilich bleibt so notwendig eine

unüberbrückbare Kluft. Gerade je reiner wir das ewig Gute wollen, um so mehr muß der Abstand unseres wirklichen Thuns von dem Gewollten uns bewußt werden. Ja es ist im Grunde nicht mehr ein bloßer Abstand, den man mit der Zeit zu verringern hoffen könnte, sondern ein voller Widerspruch zwischen Forderung und Leistung, zwischen Sollen und Sein. Das Gute bleibt für den Menschen immer Idee; als Idee aber behauptet es seine richtende Bedeutung, richtend im Doppelsinn des richterlich Entscheidenden und des Richtunggebenden.

So baut sich über der Welt des Seins die höhere Welt des Sollens auf; beide zu einander in genauer Beziehung und doch streng unterschieden.

In eigner Art verbinden sich beide in einer dritten, völlig neuen und ebenbürtigen Gestaltungsweise: der der künstlerischen Phantasie. Sogar erhebt diese sich über beide derart, daß sie ihre Objekte, Natur und Sittenwelt, wie bloßen Stoff behandeln darf, den sie frei schaltend ihrer eigenen Weise der Formung unterwirft. Dagegen kann sie sich insofern beiden nicht vergleichen, als sie eine gleiche allverbindliche Wahrheit oder objektive Gültigkeit für ihre Schöpfungen nicht beanspruchen darf. Ihr Thun bleibt immer Spiel, obschon streng gesetzmäßiges. Worauf diese Eigenart der künstlerischen Gestaltung beruht, darf hier ununtersucht bleiben; ihr allgemeines Verhältnis zu Erkenntnis und Wille ist mit dem Gesagten für den gegenwärtigen Zweck ausreichend bestimmt.

Die Welten der Erkenntnis aber und des Willens und der künstlerischen Phantasie; der Theorie, der Praxis und der Poiesis; das was ist und was sein soll — das Wahre und das Gute — und das Dritte, welches ist, wie es sein soll, sein soll, wie es ist

— das Schöne: ist darin nun noch nicht alles befaßt, was für uns überhaupt Objekt sein kann? Was soll daneben noch ein Ferneres, das Gefühl? Was sollte wohl sein eigentümliches Objekt, seine besondere, von jenen allen verschiedene Weise der Gestaltung sein? Oder, wenn es keine solche aufzuweisen hat, was berechtigt überhaupt, es als eigenes Gebiet des Bewußtseins abzugrenzen? Gibt es auch objektloses Bewußtsein?

In gewissem Sinne ja. Denn wenn allem Bewußtsein einerseits die Beziehung auf ein Objekt wesentlich ist, so ist ihm nicht minder wesentlich die andere Beziehung auf das Subjekt, dessen Bewußtsein es ist. Es fragt sich, ob nicht auch etwas Angebbares am Bewußtsein ist, was diese subjektive, gleichsam Innenseite vertritt. Ebendies könnte etwa das Gefühl sein.

Und ganz entschieden vertritt ja das Gefühl die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität, die Individualität; es entzieht sich dagegen, an sich und als solches, der gegenständlichen Vorstellungsweise, die immer gleichsam eine Ablösung vom Ich und Gegenüberstellung zu ihm bedeutet. Ebendeshalb will sich auch das Gefühl der Erkenntnis, dem Willen und der schaffenden Phantasie nicht koordinieren lassen. Es bezeichnet nicht sowohl eine abgesonderte Provinz als vielmehr den gemeinsamen Untergrund alles seelischen Lebens; nicht ein eigenes Gebiet, sondern eine Stufe, vorerst die Unterstufe, über der alles sonstige Bewußtseinsleben sich aufbaut, von der insbesondere alle Objektivierung, sei es zum Seienden oder Seinsollenden, sich bestimmt abhebt und die sie überwinden muß, um eben die Objektivität über die bloße Subjektivität des Bewußtseins zu erheben. Objektivieren heißt gestalten, begrenzen, feststellen; Gefühl ist vielmehr das in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Bewegen,

das aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zu Grunde liegt; es trägt den Keim der Gestaltung in sich, aber ist für sich noch ungestaltet. So fühlen wir Wahrheiten, ehe wir sie nach festen, wissenschaftlichen Normen erkennen; so fühlen wir die Macht von Impulsen, denen erst die sichere Entschließung des Willens, wiederum nach dessen eigentümlichen Normen, das Ziel d. i. das Objekt deutlich bezeichnet; so ist das Gefühl höchst mächtig im künstlerischen Schaffen; aber ohne die Gestaltungskraft der Phantasie, die auch ihre eigenen Gesetze hat, würde es kein Objekt erreichen. Das Objekt steht dem Bewußtsein wie ein Festes, Fertiges gegenüber, im Gefühl ist nichts fest und fertig, sondern alles im Fluß des Werdens, nichts abgelöst, sondern alles mit allem in ungelöster Verbindung und Verflechtung. Ihm ist das Zusammen der Elemente eigen; es hat eine eigene und nahe Beziehung zur Verbindung der Elemente im unmittelbaren Bewußtsein, welche Verbindung zugleich auch immer Scheidung ist. Darauf beruht die Eigentümlichkeit des Gefühls, daß es sich beständig zwischen zwei unbeschreiblichen Polen, Lust und Unlust, gleichsam hin und her, auf und ab bewegt. Es scheint, daß Lust eine eigene Beziehung hat auf den Vollzug der jeweiligen Verbindung der Elemente im unmittelbaren, subjektiven Bewußtsein, Unlust auf die ebendamit immer zugleich gegebene Scheidung. Denn unzweifelhaft besagt jene ein Annehmen oder Sichzueignen (also Verbindung), diese ein Ablehnen oder Vonsichweisen (also Scheidung); das Ich aber, welches zu einem sich darbietenden Inhalt sich annehmend oder ablehnend, gleichsam anziehend oder abstoßend verhält, ist stets das konkrete Ich, d. h. die Gesamtmasse des jeweilig im Bewußtsein gegenwärtigen und wirksamen Inhalts: sodaß auf die Verbindung

und beziehentlich Scheidung der Elemente im unmittelbaren Bewußtsein zuletzt alles zurückkommt.

Von diesem ganzen subjektiven Beisatz gleichsam, der alle Prozesse des Bewußtseins ohne Ausnahme begleitet, erscheint nichts in der fertigen, gegenständlichen Erkenntnis. Sie kennt wohl den Gegensatz von ja und nein, von wahr und falsch; und das subjektive Bewußtsein dieses Gegensatzes nimmt ohne Frage etwas von jener Gefühlsfärbung an; allein in seiner objektiven Bedeutung ist das doch ganz scharf geschieden von dem bloßen Gegensatz der Gefühlsrichtung, den die Wörter Lust, Unlust bezeichnen. Es gibt wohl auch eine Lust, die an die Wahrheitserkenntnis als solche geknüpft ist, vergleichbar etwa der Lust, mit der das Licht, so wie es Stufe um Stufe sich dem Dunkel entringt, uns in fühlbarer Steigerung erregt; aber das Wahre ist doch nicht darum das Wahre, weil es diese Lust bei sich führt, weil es diese sanfte Nervenerregung auslöst; sondern weil es die Dinge uns erhellt und in der Gestalt zeigt, wie sie „sind", d. h. in ihrer gesetzmäßigen Bestimmtheit. Erkenntnis, als solche, d. h. als auf wahr und falsch gerichtet, ist, jedenfalls der Forderung nach, uninteressiert, parteilos; sie entscheidet nach objektiv allgemeinen Gesetzen, nicht nach der jeweiligen subjektiven Tendenz für oder wider.

Und die Willensentscheidung *soll* ebensowenig von der letzteren abhängen; so ist es jedenfalls gefordert. Lust und Unlust *dürfen* sie nicht bestimmen, sonst ist es nicht mehr Wollen, sondern Müssen, nur das Spiel unserer subjektiven Antriebe, nicht mehr *Objektsetzung*. In der That muß es als möglich gedacht werden, möchte selbst diese Möglichkeit empirisch gar nicht eingesehen werden können, zu wollen auch mit dem schärfsten,

durch kein Gegengewicht gegenwärtiger oder erinnerter oder erwarteter Lust etwa aufgewogenen Seelenschmerz; nicht zu wollen, auch wo die seligste, reueloseste Lust winkt. Solche Ohnmacht über das Gefühl steht dem Willen von Rechts wegen zu kraft seiner objektivierenden Bedeutung. So wie die Wahrheit der Wissenschaft den überredendsten Augenschein als unwahr verneinen kann, so die Wahrheit der reinen Willensentscheidung die berückendsten Lockungen der Lust oder Hoffnung, die eindringlichsten Abmahnungen des Schmerzes oder der Furcht. Nicht die bloße Erkenntnis allein erscheint daher hart und kalt gegen die Wärme und Weichheit des Gefühls, sondern so erscheint auch der Wille, gerade wo er am meisten Wille, am wenigsten bloßer dunkler Gefühlsantrieb ist.

Ist dagegen die künstlerische Phantasie gewiß vom Gefühl nicht loszulösen, ist es vielmehr gerade ihre Eigenart, das Gefühl auf eine schöne Weise zu entbinden und in edlem ebenem Fluß sich ausströmen zu lassen, so vermag sie das doch nur, indem sie sich in souveräner Höhe über dem Gefühl hält, es in ihre Bahnen zwingt, ihm Gesetz und Gestalt gibt, nicht von ihm sich haltlos dahintreiben und sich die Wege bestimmen läßt. Mag sich noch so sehr das Gefühl in ihr äußern, so ist es doch eben Äußerung d. i. Objektivierung des Gefühls, nicht mehr das Gefühl in seiner Urform. Denn dieses vertritt gerade die unnahbaren Tiefen der Innerlichkeit, die eigentliche Lebendigkeit, die unendliche Regsamkeit des seelischen Lebens. Es ist der zeugende Punkt, es ist der tief verborgene Quell, aus dem der Strom des Bewußtseins erst gestaltlos hervorbricht, um dann erst sein sicheres Bette sich zu graben und in festen, hellen Linien die weiten Lande

des Erkennbaren, Erstrebbaren und künstlerisch Gestaltbaren begrenzend und gliedernd zu durchmessen.

Kurz gesagt: das Gefühl hat die Bedeutung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen, Umfassenden, aber noch Gestaltlosen. Es ist der Mutterschoß alles Bewußtseins.

Mit diesem Charakter der Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Universalität nun begleitet es fort und fort alle Gestaltungen des Bewußtseins bis zu den höchsten hinauf. Es sucht sich darin auszuprägen und wächst doch immer wieder darüber hinaus, nimmt sie in den ursprünglichen Fluß der Bewegung zurück, um sie neu und bereichert daraus wieder hervortreten zu lassen. Von den klareren Bildungen des Bewußtseins fällt dann ein flüchtig erhellender Strahl wohl auch in das Chaos der Gefühle zurück: es möchte in ihnen sich wiedererkennen und ausgesprochen finden, indem es zugleich sie zu durchdringen, ihnen von dem warmen Odem seines ursprünglicheren Lebens einzuhauchen sucht. Allein — spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr; und so bleibt das Gefühl seinem letzten, tiefsten Gehalt nach unausgesprochen, unaussprechlich; seine Unendlichkeit ist es, die ein Aussprechen verbietet.

Es ist nun von unerschöpflichem psychologischem Interesse, zu beobachten, wie solchergestalt das Gefühl, seinem Charakter ursprünglicher Universalität gehorchend, von der einfachen Empfindung und Vorstellung an nach und nach die Welten der Erkenntnis, des Willens und der künstlerischen Phantasie, die sich in völliger Unabhängigkeit von ihm, ganz nach ihren eigenen Gesetzen und Methoden gestalten möchten, immer wieder zurückzuerobern und in sich zurückzuverwandeln, sie mit seiner Wärme

und Lebendigkeit wieder zu erfüllen strebt, damit aber sie unvermeidlich in die Ungewißheit seines Schwebens zwischen Lust und Schmerz, Hoffnung und Furcht zurückzuziehen droht. Keine Stufe wissenschaftlicher Einsicht oder sittlicher Klarheit oder künstlerischer Reife ist davor jemals völlig sicher, und so scheint der Gegensatz und Wettstreit unvermeidlich zwischen den wahrsten und reinsten Gestaltungen, die wir nur im Gedanken, erkennend, wollend, künstlerisch schaffend auszuprägen suchten, und den ursprünglichen gestaltlosen Tiefen, denen wir sie abgewannen, von denen sie jemals ganz loszulösen aber nicht gelingen will.

Daß nun in eben diesem Urelement des Gefühls Religion ihr Leben hat, meine ich, sei ersichtlich. Sie beginnt von sinnlich-phantastischen Vorstellungen der Naturmächte, denen sie, nach ihrem heilsamen oder verderblichen Einfluß auf den Menschen, Gefühl und Tendenz für oder wider uns leiht. Die Gefühlsfärbung der Vorstellung versteht sich auf dieser Stufe von selbst, weil eine klare Scheidung überhaupt noch nicht platzgegriffen hat, sondern noch fast alles Leben des Bewußtseins in dem Urelement des Gefühls wie steuerlos dahintreibt. Weiterhin gewinnt zuerst die Phantasie ihre eigene, vom Gefühl keineswegs losgelöste, aber auch nicht mehr ausschließlich beherrschte Gestaltungsweise; das künstlerische Element bemächtigt sich ihrer, um den übermächtigen Strom der Gefühle selber in Maß und Harmonie zu zwingen. Das Sittliche, zunächst etwa noch in der Einhüllung des Schönen, bald in seiner ganz eigentümlichen Bedeutung und Tiefe, macht sich geltend und gewinnt dann seinerseits auf die religiöse Vorstellung einen Einfluß, der mehr und mehr zum eigentlich bestimmenden wird. Sicherlich sind die sittlichen wie die ästhetischen Begriffe in engster Verbindung mit Religion, ja mitten

aus ihr heraus geboren und entwickelt worden. Aber auch die fortschreitende Klarheit der Erkenntnis der erst nur dunkel geahnten, phantastisch vorgestellten und mit unbeherrschtem Gefühlsdrang der Furcht und Hoffnung erfaßten Naturmächte ringt sich überall heraus aus der Lebendigkeit religiöser Anschauungen, und muß dann umgekehrt mithelfen zur Klärung und Reinigung der Religionsvorstellungen selbst. Die Gottheit, vorzugsweise als sittliche Macht gedacht, wird, in der schon aufdämmernden Empfindung der zwischen Natur- und Sittenreich befestigten Kluft, von der mehr und mehr zu objektiver Klarheit herausgearbeiteten, von den Spuren der ursprünglich subjektiven Phantastik gereinigten Naturvorstellung losgelöst und ihr als ein Anderes gegenübergestellt, behält aber doch zugleich eine sehr erkennbare Beziehung zu ihr, sei sie nun gedacht als durch die Naturmacht eingeschränkt, ja zuletzt durch sie bezwungen, oder vielmehr sie bewältigend und in ihren Dienst zwingend, ja sie ursprünglich erschaffend. Allein trotz solcher vielgestaltigen Rückwirkung, welche die fortschreitende Klärung des theoretischen wie des sittlichen und ästhetischen Bewußtseins auf die religiöse Vorstellung äußert, verharrt diese doch in ihrer wesentlichen Eigentümlichkeit; sie läßt sich keineswegs in Wissenschaft und Sittlichkeit und den dritten, künstlerischen Faktor aufheben. Worin anders aber sollte dieser Eigengehalt der Religion liegen, als in der fort und fort sich behauptenden und zwar unbedingten Vorherrschaft des unendlichen gestaltlosen Gefühls? Es umfaßt, umrankt gleichsam auch diese neu erwachsenen, dann mehr und mehr nach ihren eigenen Lebensgesetzen sich fortsetzenden Gestaltungen des Bewußtseins: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst; es sucht sie in sich aufzusaugen, und wächst doch immer wieder darüber hinaus, strebt sie zu über-

bieten; es will in seinem ungemessenen Drang sich an ihre beschränkenden Gesetze und Normen einmal nicht binden und dadurch eindämmen lassen.

Das also, denke ich mir, ist das Eigene der Religion: dieser, auch allen Normen und Gesetzen des wissenschaftlichen Erkennens, der Sittlichkeit und der ästhetischen Thätigkeit zum Trotz sich behauptende Universalitätsanspruch des Gefühls. Darin liegt das Geheimnis ihrer Macht in der Menschheit, darin zugleich der Grund ihrer Gefahr, die wir schon voraussehen und bald näher zu betrachten haben werden.

Sie findet endlich für diesen Anspruch auch ihren, wiewohl uneigentlichen, weil bloß negativen Ausdruck, indem sie behauptet uns zum Unendlichen in direkte Beziehung zu setzen. Nicht Gefühl schlechtweg, sondern Gefühl des Unendlichen will Religion sein. Zwar hat das Gefühl im eigentlichen Sinne keinen Gegenstand, noch könnte das Unendliche für ein endliches Bewußtsein je im eigentlichen Sinne Gegenstand sein. Es ist eigentlich vielmehr die Unendlichkeit des Gefühls, was man ausdrücken will, wenn man dem Gefühl das Unendliche als Gegenstand anweist: eben jene Unendlichkeit, kraft deren es über jede erreichte Stufe hinausdringt, voraus gewiß, sich auch in keiner folgenden je zu erschöpfen. Aber eben damit glaubt es das Unendliche, d. i. Ewige in einem ungleich inhalt- und bedeutungsvolleren Sinne, in ungleich größerer Nähe, Innigkeit, Konkretheit zu erfassen, als es der Erkenntnis oder dem Willen oder beiden vereint, in der Form des Schönen, je gelingt. Das Unendliche gilt hier nicht mehr als bloßer Gesichts- oder Richtpunkt; das Gefühl ist anspruchsvoller: in unmittelbarster, lebendigster Gegenwart glaubt es eins mit ihm zu werden. Nicht erst im

endlosen Progreß des Erkennens, im Hinausgehen namentlich über die Enge der Individualität, oder in der bloßen Erdichtung der Idee schaut es nach ihm aus als dem fernen, ewig fern bleibenden Ziel alles Wirklichen, sondern in dichter Nähe, in leibhaftester Wirklichkeit soll es sich uns offenbaren, ja sich in uns, uns in sich verwandeln; im unmittelbaren Erlebnis des Gefühls *ist* es in uns eingezogen, hat es Wohnung in uns genommen; Gott lebt uns im Herzen, unser Herz erweitert sich zum Herzen Gottes, seine Unendlichkeit erschließt sich vor sich selbst und kommt sich selber zum Bewußtsein — im menschlichen Gefühl.

So also glaubt das Gefühl sogar auch seinen eigentümlichen *Gegenstand* gefunden: das Gefühl der Religion ist Gefühl des Unendlichen! Allenfalls ist „Gegenstand" ein zu niederer Ausdruck dafür, da es ja allem Gegenstand endlicher Erkenntnis überlegen, auch in einer bloßen, unwirklichen Idee nicht erschöpft sein soll; es ist, wenn freilich nicht ein Wirkliches im sonst gemeinten Sinn, dann ein Ueberwirkliches, *im* Gefühl gewiß mit einer Art Gewißheit, überlegen allem Schwanken, aller Verbesserlichkeit der Erfahrungsbegriffe, allem scheinbar Fiktiven der bloßen Ideensetzung, gar nicht zu reden von dem müßigen Spiel der Kunst.

So begreifen sich die hohen *Ansprüche*, mit denen Religion der Erkenntnis der Wissenschaft wie der bloßen Sittlichkeit entgegentritt. Werden diese nun solche Ansprüche gelten lassen?

Ich fürchte, nein. Denn gerade in dieser seiner höchsten Erhebung wird das religiöse Gefühl zu einer ernsten Gefahr für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, ja selbst der künstlerischen Gestaltung. Auf seinen niederen Stufen ist die Gefahr geringer, sei es, weil Erkenntnis, Sittlichkeit, Kunst selbst noch nicht zur vollen Klarheit und Selbständigkeit ihrer Begründung

vorgedrungen sind, selbst erst unter der schützenden Hülle der Religion zu eigenem, freiem Leben zu erstarken beginnen, oder weil wenigstens die fernere Stufe noch nicht erreicht ist, wo das Gefühl sie alle zu überbieten und zugleich in sich zusammenzuschmelzen sucht. Erst dann tritt die Gefahr der Transcendenz in ihrer ganzen, und zwar doppelten, theoretischen wie ethischen Tragweite zu Tage.

Unsere Erkenntnis ist wesentlich endlich. Sie kennt das Unendliche, Ewige, Ueberzeitliche wohl als Grenze, als Ausdruck für das Letzte, was sie sucht, was sie erreicht haben müßte, um absolute Erkenntnis zu sein; aber es je zu erreichen geht über ihr Vermögen, da sie nur endliche Mittel zu ihrer Verfügung hat: Erscheinungen in Zeit und Raum und solche Methoden, die lediglich auf Verarbeitung dieses sinnlichen Materials eingerichtet sind. Die bloße Idee des Unbedingten ist für sie zwar wohl von wahrer Bedeutung, aber diese Bedeutung ist eine bloß begrenzende, kritische; sie steht nur da als Warnung, keine bloß in endlicher Erfahrung begründete Erkenntnis je für absolut, keinen erreichten Punkt der Erkenntnis je als Endpunkt zu betrachten, keine darüber hinausgehende Frage, wofern sie irgend noch eine Handhabe zu empirischer Bearbeitung bietet, abzuschneiden, den Zweifel an dem Erreichten nicht zu scheuen, eher aufzusuchen und zu ermutigen als Antrieb zu weiterem Forschen. So ist die Unendlichkeit der Aufgabe der Erfahrung gerade die Folge der Endlichkeit ihrer Erkenntnismittel; das Unendliche, als Gegenstand der Erkenntnis, existiert für sie nicht.

Die Tendenz der Religion ist zu positiv, sich mit einer so prekären Unendlichkeit zufrieden zu geben. Doch will sie, muß sie auch das Gebiet der Erkenntnis sich erobern wollen. Sie thut

es, indem sie kühnlich das Unendliche als Gegenstand *setzt* und sogar mittels der methodischen Grundbegriffe der theoretischen Erkenntnis zu bestimmen sucht. Sie weiß ganz wohl, in welches Wagnis sie sich damit begibt, aber zu diesem Wagnis glaubt sie sich verpflichtet, eben darin glaubt sie ihre Ueberlegenheit über den bloßen „Verstand" zu beweisen. Und so prallen alle kritischen Einwendungen des letzteren machtlos an ihr ab. Der Antrieb zu solchem Wagnis ist eben ein so tiefwurzelnder, daß sie es immer wieder auf sich nehmen wird, welche Armeen unüberwindlicher Gründe immer eine „Kritik der reinen Vernunft" dawider aufbieten mag. Sie setzt also getrost die erste Ursache, den absoluten, mithin zeitlosen Anfang der Welt (Schöpfung), die absolute Macht und Weisheit des Schöpfers u. s. f., und glaubt das Recht dieser Setzungen, trotzdem sie alle Erfahrung übersteigen, so sicher wie einen Satz des Euklid zu beweisen; vielmehr sie glaubt sie über allen theoretischen Beweis erhaben, sie sind ihr hinreichend bewiesen durch die *bloße* Setzung.

Damit aber bedroht sie die kritische Aufrichtigkeit der theoretischen Erkenntnis. Sie hat eine bedenkliche Tendenz, *das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft zu verfälschen*. Diese sieht sich um so mehr genötigt, Religion aus ihren Grenzen hinauszuweisen, wie wir es heute nach jahrhundertelangem schwerem Kampf im wesentlichen erreicht sehen. Allein sie läßt sich nicht leichten Kaufs verdrängen, sie behauptet ihre Ansprüche fort und fort mit den Künsten einer Begriffsscholastik, die, aus der eigentlichen Wissenschaft längst vertrieben, in der religiösen Dogmatik und der immer noch großenteils ihr dienstbaren „Philosophie" nach wie vor eine Zuflucht findet.

Man versucht auch wohl ganz direkt das Gefühl zum Er-

kenntnisgrund zu stempeln. Ist es doch eine Wirklichkeit, wie sollte es nicht auch Wirklichkeiten beweisen? Allein der Skrupel der Wahrheit läßt sich so leicht nicht beschwichtigen. Es ist nur zu klar, daß das Gefühl als solches keine Bürgschaft der Wahrheit, sondern jedem Selbstbetrug ausgesetzt ist. Es bedarf selbst erst der Reinigung — durch Erkenntnis und Willensdisziplin.

Auf dem Gebiete des Willens dasselbe Schauspiel: auch hier der gleiche Antagonismus. Auch redlich handeln läßt sich nicht gegen ein Unendliches, sondern nur gegen ein Endliches, da keine andern als endliche Kräfte dem Willen wie der Erkenntnis zu Gebote stehen. Ein Guthandeln gegen Gott ist ein Unding; das hat Luther richtig erkannt und danach die christliche Ethik von Grund aus neu gestaltet — sie damit freilich, wie manche meinen, mindestens halb entchristlicht.

Dagegen dem Enthusiasmus des Gefühls ist das viel zu wenig, bloß im endlichen, menschlichen Bereich handeln zu sollen. Und so wie es sonst, etwa in der Geschlechtsliebe, den Menschen zum Gott macht, dem Endlichen unmittelbar unendlichen Wert andichtet, so wähnt es umgekehrt Gott den unendlichen mit doch gar sehr endlichen und menschlichen Handlungen zu erreichen. Die Gemeinschaft endlicher Menschen, auch die noch so weit begriffene, däucht ihm kein hinlänglich würdiges Ziel des Handelns; als solches genügt ihm allein die ewige, selige Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit Gott selber. Dadurch werden alle irdisch-menschlichen Aufgaben in ihrem Werte tief herabgedrückt, geradezu entsittlicht; und so entsteht jener Konflikt zwischen Religion und menschlicher Sittlichkeit, dessen Auftritte wir früher betrachtet haben. Man erfährt eben immer wieder, wie viel leichter —

und süßer — andächtig schwärmen als gut handeln ist; die Hochflut des Gefühlsenthusiasmus drängt ganz das Interesse am Guthandeln, als solchem und bloß seiner selbst wegen, ebenso wie das selbständige Interesse der Erkenntnis, zurück. Die Inbrunst des Herzens, die lodernde innere Flamme des Gefühls, der Enthusiasmus, das ist das Gebiet, in dem Religion am meisten heimisch ist. Das Reich der Stimmungen ist ihr vertraut: die Andacht des Einsseins mit Gott, die Zerknirschung der Reue, die Verdammnis der Gottferne, und wiederum die überschwängliche Seligkeit der Gottnähe und Wegnahme der Schuld. Das ist das Element, in dem sie lebt und webt; das gilt ihr unvergleichlich höher als die einfache, harte, geduldige, zu tausendfacher Resignation verurteilte, dennoch ausharrende Arbeit des Willens, ebenso wie der „geoffenbarte" Glauben, die Erleuchtung „von oben", die nicht erarbeitete sondern geschenkte Ueberzeugung ihr hoch erhaben gilt über die immer strebende, also immer irrende Wissenschaft. So schafft das Gefühl ja auch in der gemeinen irdischen Liebe aus Offenbarungen des Herzens sich eine eigene Glaubenswelt, die keinem Gebote der Logik gehorcht; eine felsenfeste Gewißheit, die keine Kritik duldet, an der der Zweifel zerschellt; es beseelt zu großen Entschließungen, die es nur zu erhalten weiß durch die Glut des Enthusiasmus; es vollbringt die höchsten Leistungen, doch wie nachtwandelnd, ohne Wahl und abwägende Ueberlegung doch wollend. Die Analogie ist begreiflich, denn alles Gefühlsleben ist eben der Art nach verwandt: nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott — Gefühl ist alles!

Ist nun dies Ueberwuchern des Gefühls überall gefährlich, so wird es am gefährlichsten in der Religion gerade durch ihre bewußte, entschlossene Transcendenz, durch die es, kraft

seines unendlichen Inhalts, Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt. Und um so ernster ist die Gefahr, weil es, im Hinausgehen über beide, zugleich die Kluft zwischen beiden aufzuheben und so die tiefe Dissonanz des menschlichen Daseins endgültig aufzulösen vermeint. Gerade das Gefühl verlangt gebieterisch diese Auflösung, die Versöhnung zwischen Erfahrung und Sittlichkeit, Sein und Sollen; es glaubt gar nicht anders zu können: es wäre trostlos elend, wenn zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Sollen und Sein die Einigung nie zu stande käme; die Einheit des subjektiven Bewußtseins wäre zerrissen, das Individuum mit sich selbst zerfallen. Welche Kraft in uns sollte nun wohl den Riß heilen, wenn nicht im Gefühl der Ausgleich vollbracht wäre? Nach seiner universalen, umfassenden und zusammenfassenden Bedeutung aber scheint es dazu in der That berufen. Es glaubt das Geforderte zu leisten; es fällt ihm sogar ganz leicht, die Kluft zu überbrücken: aus der Individualität geboren und ihr berufener Vertreter, lebt und webt es doch im Unendlichen; es beweist also durch sein eigenes Dasein, daß das endliche Individuum doch, und zwar ganz unmittelbar, im tiefsten Grunde seiner Innerlichkeit, des Unendlichen teilhaft, also auch umgekehrt das Unendliche ihm erschlossen ist. Und so ist ihm die Kluft geschlossen! Unsere Sünde darf uns nicht mehr verklagen: hier, im unmittelbaren Bewußtsein des Gefühls, ist die Schuld weggewischt und die Reinheit errungen. Die Schranke unserer Erkenntnis kann uns vom Unendlichen doch nicht scheiden: wir haben es ja im Gefühl, und dies Haben im Gefühl, ist es nicht auch eine Erkenntnis, sogar die erdenklich unmittelbarste, folglich gewisseste?

Das ist die stärkste Wurzel der Religion, das ihre ernsteste Gefahr. Dawider schützt keine bloß theoretische Widerlegung, kein Hinweis auf das harte Gebot der Pflicht. Das Gefühl wird immer mit demselben Einwand kommen: es ist unbefriedigend, es ist trostlos, zu sollen, was man nicht vermag, mit keiner Erkenntnis zu erreichen, was doch allein unsern Erkenntnisdrang stillen kann. Besonders der Anspruch der Individualität bleibt durch den Hinweis auf das abstrakte unpersönliche Gesetz immer unbefriedigt; und zuletzt sind wir Individuen, fühlende Menschen, nicht bloße Erkenntnissubjekte, Willenssubjekte, „Vernunftwesen" überhaupt. —

Es war nötig, den Konflikt in seiner ganzen Schroffheit hinzustellen, wie er in der That besteht; es hilft nichts, ihn mit Worten und Begriffsspielen zu überkleistern, der Riß ist schon zu offenbar geworden und läßt sich vor ehrlichen Augen nicht mehr verbergen. Aber auch zur Entscheidung des Konflikts, die wir nun versuchen müssen, sind die Elemente bereits gegeben.

Viertes Kapitel.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.

Die Fragen, die wir zu beantworten hatten, lauteten: Erstens, vertritt Religion ein eigenes Gebiet des menschlichen Bewußtseins, so wie Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst? Zweitens, vermag sie eine Kraft der sittlichen Ueberzeugung und des sittlichen Handelns aufzubringen, die der bloßen, religionsfreien Sittlichkeit nicht innewohnt? Vermag sie die von ihr behauptete Macht des Guten über die Welt wirklich zu gewährleisten?

Auf die erste Frage gibt unsere Untersuchung klare Antwort. Religion vertritt eine eigene Grundgestalt des Bewußtseins, nämlich das Gefühl, und zwar das Gefühl in seiner höchsten Potenz, in seinem Anspruch, die universelle, alle andern umfassende und vereinende Grundkraft, den ursprünglichsten, unerschöpflich lebendigen Quell alles Bewußtseins darzustellen.

Dagegen entspricht dieser eigentümlichen Funktion des Bewußtseins nicht auch ein eigenes Gebiet von Gegenständen, so wie Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst je ein solches bezeichnen. Insofern läßt sich Religion mit diesen dreien, in deren Verein wir den Inbegriff der Humanität sahen, allerdings nicht in eine Reihe stellen. Das Gefühl ist nicht, so wie Erkenntnis, Wille und ästhetische Gestaltung, eine eigene Art der Objektsetzung,

sondern bildet zu diesen allen vielmehr die subjektive Gegenseite. „Das Unendliche", als Objekt gedacht, kommt uns auch im Gefühl nicht näher oder wird von uns angeeignet; weist man dem Gefühl auf seiner höchsten Stufe das Unendliche als Objekt zu, so geschieht es nur in einem uneigentlichen Ausdruck, der daher entsteht, daß die Unendlichkeit des Gefühls selbst, indem wir uns ihrer bewußt werden, sich wie Erfüllung mit einem unendlichen Inhalt darstellt. Im eigentlichen Verstande hat weder das Gefühl einen Gegenstand, noch kann das Unendliche für ein endliches Subjekt überhaupt Gegenstand sein.

Abgesehen aber von diesem nicht aufrechtzuhaltenden, wiewohl ganz natürlich sich erhebenden Anspruch bleibt dem Gefühl sein unantastbares Recht im Reiche des Bewußtseins und tritt es mit Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst nicht nur nicht in gefährliche Konkurrenz, sondern vereint sich ihnen aufs innigste, durchdringt sie mit der Wärme seines ursprünglicheren Lebens und setzt sie durch die gemeinsame Zurückbeziehung auf einen und denselben subjektiven Quell, aus dem sie alle sich ableiten, zugleich unter sich in die lebendigste Wechselbeziehung. Bleibt der Blick des Bewußtseins gleichsam starr auf den Gegenstand geheftet, so scheint dieser sich aus der Verbindung nicht bloß mit anderen Gegenständen des Bewußtseins, sondern auch mit dessen subjektivem Zentralpunkt zu lösen und für sich zu stellen. Solcher Ablösung und Isolierung wirkt das Gefühl mit seiner ganzen Kraft entgegen; es hält die Verbindung von allem mit allem im Bewußtsein aufrecht und bringt, eben in dieser durchgängigen Verbindung alles Bewußtseinsinhalts, die Bewußtheit selbst, die Subjektivität als solche, zum deutlichsten, konkretesten Ausdruck, dessen sie fähig

ist. Es vertritt den inneren Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewußtseinslebens, seine Individuität.

Diese Bedeutung muß dem Gefühl unverkürzt bleiben, und ebendanach werden die Grenzen, innerhalb deren Religion ihr Recht behält, sich bestimmen. Es soll das Ganze des Bewußtseinslebens, von den niedersten bis zu den höchsten Formen, zusammenfassen, gleichsam alle Adern des Bewußtseins mit seiner erwärmenden und belebenden Kraft durchströmen; es darf nur nicht die Grenzen, die unserer endlichen Natur gezogen sind, unsicher machen. Es soll der starren Isolierung, in der die objektivierenden Funktionen in sauberer Arbeitsteilung jede ihr eigentümliches Feld von Problemen sich abstecken, um in seiner streng methodischen Bebauung das Gesamtgebiet des Bewußtseins Schritt um Schritt zu erweitern, entgegenwirken durch die Zurückbesinnung auf den letzten, gemeinsamen Quell, aus dem sie alle ihre Nahrung ziehen; es darf nur nicht ihre mühe- und entsagungsreiche Arbeit stören, die geordneten Welten, die sie aus dem Chaos zu gestalten geschäftig sind, in die ursprüngliche Wirrnis wieder auflösen; es muß im Gegenteil ihren Maßen und Normen sich unterwerfen, ihrer Kritik sich beugen und sich selbst Richtung und Grenzen durch sie anweisen lassen. Es soll, mit einem Wort, das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Ueberschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen. Durch die Eingrenzung wird in der That seine Kraft nicht gebrochen, sondern vielmehr zusammengehalten; gerade wenn es alle Schranken überflutet, verliert es an Echtheit und intensiver Energie, was es an Ausbreitung doch nur zum Schein gewinnt; nur zum Schein, denn ein wirkliches, faß-

bares Objekt erreicht es jenseits der Regionen der theoretischen, ethischen, ästhetischen Gestaltung in der That nicht; es vermag die Schranken des Menschentums nicht wirklich zu übersteigen, es rüttelt nur daran mit titanischem Ungestüm, um doch bald wieder ohnmächtig zurückzusinken.

Damit fällt der Transcendenzanspruch der Religion. Es wird sich fragen, ob sie durch dessen Preisgebung etwa ihren Charakter so verändert, daß das, was übrig bleibt, den Namen Religion überhaupt nicht mehr verdient. Auf jeden Fall, wenn das Gefühl bisher in der Religion sein Tiefstes und Höchstes geborgen hat, so wird ihr wesentlicher Gehalt in anderer, reinerer Form, gleichviel nun ob unter demselben oder einem anderen Namen, fortbestehen.

Mit der ersten ist indirekt auch die zweite Frage beantwortet: vermag Religion im Gefühl die absolute Obmacht des Guten über die Welt, des Idealen über das Reale, wie man ehedem sagte, gewiß zu machen, die Kluft zwischen Wollen und Vermögen, zwischen Sollen und Sein zu schließen, und so der Sittlichkeit eine eigene, wohl gar unentbehrliche Stütze zu bieten?

Im objektiven Sinne den Widerstreit zwischen Sollen und Sein aufzuheben ist sie, unserem Ergebnis zufolge, offenbar nicht vermögend; wenn sie wenigstens nicht die besonnenen Schranken, welche die „Kritik der Vernunft" errichtet, wieder niederreißen soll, wozu wir ihr die Befugnis gänzlich abstreiten mußten. Die Aufhebung jener Kluft im objektiven Sinne wäre nur möglich durch eben jene Transcendenz, gegen die wir uns verwahren mußten, in der wir eine ernste Gefahr erkannten für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, nicht minder der ästhetischen Gestaltung.

Andrerseits muß anerkannt werden, daß eine Vermittlung doch in der That gefordert ist. Soll das sittliche Gebot mit innerer Wahrheit anerkannt und mit Freudigkeit ihm nachgehandelt werden, so setzt das den „Glauben", d. i. nicht den vagen Gedanken, sondern die feste Zuversicht, das sichere Zutrauen voraus, daß seine Forderung auch für mich armen Menschen in gewissem Maße erfüllbar ist, daß das Naturgesetz meines Wollens und Thuns zugleich dem Sittengesetz gemäß sein kann.

Auf objektivem Wege ist aber das Recht solches Glaubens überhaupt nicht zu begründen. Unsere bloß theoretische Erkenntnis bietet ihm eine ausreichende Stütze nicht, da sie auf die Bedingtheit der Erfahrung ganz und gar eingeschränkt ist, an die Unbedingtheit der sittlichen Forderung überhaupt nicht heranreicht. Allenfalls läßt eben ihre Bedingtheit die vage Möglichkeit einer Uebereinstimmung des letzten Gesetzes der Natur mit dem Sittengesetz offen; denn da wir jenes letzte Gesetz nicht in der Erfahrung kennen noch kennen können, so hindert wenigstens Erfahrung nicht, es so beschaffen zu denken, daß die Realisierung des sittlichen Ideals dadurch nicht zur Unmöglichkeit wird. Aber auch die bloße sittliche Erkenntnis kann jenem Glauben nicht zum objektiven Grunde dienen. Zwar das sittliche Gesetz gilt mit objektiver Notwendigkeit; und sofern es doch an uns Menschen ergeht, schließt es die Forderung unmittelbar ein, die Realisierung des Sittlichen, und zwar durch uns, als möglich vorauszusetzen. Allein die noch so dringliche Forderung dieses Glaubens macht nicht verständlich, wie wir, in Ermangelung jedes objektiv zureichenden Grundes, ihn in uns zu Wege bringen sollen.

Es bleibt nur übrig, nach einem subjektiv zureichenden Grunde für diesen Glauben zu suchen. Ein solcher kann von

vornherein nur im Bereiche des Gefühls gefunden werden, welches von Haus aus subjektiv, ja recht eigentlich dasjenige am Bewußtsein ist, was die Subjektivität als solche vertritt. Handelt es sich um die Herstellung der Einheit zwischen Idee und Erfahrung, sittlicher und bloß theoretischer Erkenntnis, damit aber zwischen den Gesamtgebieten des Wollens und des bloßen Erkennens, um die Behauptung der unteilbaren Einheit des menschlichen Wesens gegenüber jenem Zwiespalt, in den es sich gerade hinsichtlich seiner wesentlichsten Interessen verwickelt sieht, so bietet den ganz reellen, aber allerdings bloß subjektiven Grund dieser verlangten Einheit eben das Gefühl, als der berufene Vertreter der ursprünglich unteilbaren Einheit, der Individuität des Bewußtseinslebens überhaupt.

Das Gebot des Sittengesetzes ergeht doch an uns Menschen; wie wir, von subjektiver Seite, in der bestimmten Eigenart unserer Natur und Lage, seine objektiv und allgemein feststehende Forderung uns zu eigen machen und ihr von uns aus Folge geben können, ist die Frage. Eben hier tritt das Gefühl ein, indem es die Idee, zu der Gedanke und Willensentschluß sich erheben, in unmittelbarerer, lebendigerer Weise, als beide für sich es vermöchten, zu unserer Subjektivität in Beziehung setzt. Das Ideal ist unser Ideal, so wie die Wirklichkeit, der es mit gebieterischer Forderung entgegentritt, unsere Wirklichkeit; durch die gleich starke und lebendige Zurückbeziehung beider auf unser Subjekt im Gefühl treten beide zugleich unter sich in die engste mögliche Verbindung, und erhält so die Zuversicht, daß das sittliche Ideal nicht bloß als unerfüllbare Forderung dasteht, sondern für die Wirklichkeit dieses unseres Lebens eine unmittelbare Bedeutung hat, seine zulängliche,

obgleich bloß subjektive Stütze. Fortan steht das Ideal nicht mehr vor uns als ein unersteiglicher Gipfel, mehr demütigend in dem Bewußtsein der ewigen Ferne zwischen ihm und uns als erhebend durch seine eigene Größe und Hoheit; durchs Gefühl beflügelt trägt uns Gedanke und Willensentschluß über alle Klüfte siegreich zu ihm hinweg. Der Idealismus des sittlichen Willens findet jetzt die fröhliche Zuversicht zu dem Wagnis, auf die Realität der sittlichen Aufgabe zu trauen; er läßt es sich gesagt sein: du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leihn kein Pfand; er getraut sich, nach dem Wort Albert Langes, mit der Forderung des Unmöglichen die Wirklichkeit aus den Angeln zu reißen. Es ist die Verlebendigung, die leibhafte Vergegenwärtigung des Ideals, die das Gefühl durch die Belebung aller Beziehungen, die vom unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins zu ihm hin sich erstrecken, zuwege bringt. Das Gefühl soll jetzt nicht mehr den objektiven Beweis erbringen oder ersetzen, nicht sein Trostbedürfnis, seine Sehnsucht nach Einheit, nach Versöhnung wird zum Rechtsgrund der Annahme einer für sie gewährleistenden Realität gemacht; der objektiv berechtigende Grund, auf die Realisierbarkeit der sittlichen Idee zu trauen, liegt nach wie vor einzig in der Forderung des Sittengesetzes selbst, sofern sie doch an uns Menschen ergeht; dieser objektive Grund aber gibt ebendamit dem Gefühle Recht, das die Aussöhnung von Idee und Wirklichkeit von subjektiver Seite dadurch zu Stande bringt, daß es, seiner Natur nach, die subjektive Verbindung unter den verschiedenen Provinzen des Bewußtseins herstellt.

Das bis dahin gewonnene Ergebnis werden wir so aussprechen dürfen: Alles an der Religion, was auf echtem Gefühlsgrunde ruht, ist in der That haltbar und berechtigt; über

die Echtheit des Gefühls aber entscheidet nicht mehr das Gefühl selbst, sondern die gesetzmäßigen Gestaltungen des Bewußtseins: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst. Auch die dritte Art der Objektivierung nämlich, die künstlerische, hat an der Reinigung und Begrenzung des Gefühlslebens ihren vollgewichtigen Anteil. Gerade in ihrer höchsten Form ist sie Darstellung des Unendlichen unter endlicher Gestalt, also auch umgekehrt Erhebung des Endlichen zu unendlicher Bedeutung. Somit stellt auch sie eine Art Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit dar; darin ist sie der Religion so nah verwandt, daß sie bisweilen geradezu mit ihr hat verwechselt werden können. Doch bleibt sie von ihr schon dadurch scharf geschieden, daß sie für ihre Gestaltungen nicht im gleichen Sinne auch nur subjektive Wahrheit in Anspruch nimmt, sondern immer bewußtes Spiel bleibt, wenngleich das erhabenste Spiel. Dennoch, ja ebendadurch hilft sie zur Reinigung und Begrenzung der Religion mit, indem sie deren Symbole von der unmittelbar realen, auf eine überempirische Wirklichkeit hinweisenden, ja ihre Gegenwart mitten in dieser Welt bloß sinnlich verkleidenden Bedeutung, die sie beanspruchen, auf den bescheidenen Sinn des künstlerischen Symbols herabsetzt, das auf objektiv reale Geltung bewußt verzichtet, also nicht, wie Religion in ihrer transcendenten Form jederzeit thut, die Grenzen der Erfahrung zu überfliegen sich herausnimmt. In der künstlerischen Form vermag übrigens alles, was nur in den ewigen Symbolen der Religion von echtem Gefühlsgehalt geborgen ist, sich unversehrt zu erhalten, wie jeder nicht Stumpfsinnige in der Anschauung der großen Gestalten religiöser Kunst aller höher entwickelten Völker erfährt.

Und so werden wir zusammenfassend sagen: Religion, oder was sich unter diesem Namen bisher barg, ist genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt, dagegen nicht mehr, sofern der ungemessene Drang des Gefühls sie verleitet, deren Grenzen zu durchbrechen und ihren ewigen Gesetzen den Gehorsam zu versagen.

Das Wort Humanität aber muß uns sofort auch wieder dasjenige Moment ins Gedächtnis rufen, welches wir von Anfang an in ihren Begriff einschlossen und als wesentlich zu ihm gehörig annahmen: das Moment der Gemeinschaft.

Wie sehr alle objektive Gestaltung des Bewußtseinsinhalts in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst durch die Gemeinschaft bedingt ist und auf jeder ihrer Stufen die feste Beziehung zu ihr bewahrt, ist früher gezeigt worden. Es fragt sich jetzt: welches Verhältnis hat das Gefühl, und durch es die Religion, zur Gemeinschaft?

Wir begegneten der Auffassung, daß Religion, wenn noch so individuell berechtigt, doch auf das menschliche Gemeinschaftsleben keinen Einfluß beanspruchen könne, weil sie, ganz auf dem Grunde der Individualität erwachsen, das Bewußtsein der Gemeinschaft eher aufzuheben als zu stärken geeignet sei. Auf diese Annahme stützte sich die Folgerung, daß die Sache der Religion, als reine Privatsache, von der der Humanität, die unstreitig Gemeinschaftssache ist, gänzlich zu trennen sei. Darauf wurde früher geantwortet durch den bloßen Hinweis auf die Thatsache, daß alle wahre Religion vielmehr gerade gemeinschaftbildend gewirkt, ja den Gedanken der Gemeinschaft des Menschengeschlechts zuerst hervorgebracht und fortwährend lebendig erhalten hat. Es gilt jetzt auch den Grund dieses Verhalts zu begreifen und dadurch dem vielleicht ernstesten aller Einwürfe wider

die Kulturbedeutung der Religion gründlicher zu begegnen, als es durch den bloßen Hinweis auf die Thatsache geschieht.

Zwar daß dem Gefühl der Charakter nicht bloß des Subjektiven, sondern des Individuellen beiwohnt, ist vollauf zuzugestehen; und auf der Voraussetzung, daß Religion, wo nicht ausschließlich, doch vorzugsweise Gefühlssache, ja der Ausdruck des Gefühlslebens in seiner höchsten Erhebung sei, fußt offenbar jener Einwand ebenso, wie wir es oben zu Grunde gelegt haben.

Allein Individualität bedeutet nicht notwendig Isolierung. Oder, will man unter dem Individuellen durchaus das verstehen, was einem Jeden schlechthin eigentümlich, mithin nicht in Gemeinschaft mit dem Andern zukommt, so ist es nicht richtig, daß das Gefühl ausschließlich oder auch nur in höherem Grade individuell wäre als Vorstellung, Willensrichtung, vollends ästhetische Auffassung. Die individuelle Vorstellung hat ihre eigensinnigen Gewohnheiten wie vollends die individuelle Willensneigung, vom Geschmack ganz zu geschweigen, dessen Unart, sich keinem allgemeinen Gesetz fügen zu wollen, sprichwörtlich ist. Nur ebenso vermag auch das Gefühl sich in die Enge der Individualität einzuschließen. Aber es ist dazu keineswegs genötigt. Vielmehr würde man gerade von ihm erwarten, daß es seine von Haus aus verbindende Tendenz auch in den Beziehungen des Einzelnen zur Gesamtheit bewähre. In der That scheint ein energisches Gefühlsleben der Isolierung eher entgegenzuwirken als sie zu befördern; jedes mächtige Gefühl verlangt gebieterisch nach Mitteilung, also nach Gemeinschaft. Im bloßen Erkennen oder künstlerischen Gestalten isoliert man sich leichter; der Wille vermag sich zu isolieren selbst unter dem Schilde der Sittlichkeit: lieblose Gerechtigkeit isoliert mehr als selbst ungerechte, parteiische

Liebe. Umgekehrt will Gemeinschaft nicht bloß gedacht und gewollt, sondern im Gefühl unmittelbar erlebt sein. Und das gilt gerade zu allermeist da, wo das Motiv des Zusammenschlusses die höchste Erhebung des Gefühlslebens selbst ist: also in der Religion.

Allgemein hindert die ausschließliche Innerlichkeit des Gefühlslebens, seine wesentliche Beziehung auf das Selbstsein des Individuums, keineswegs, daß es sich selber im Gefühl *als* Glied der Gemeinschaft weiß. Das Gefühl vertritt die Individualität, ich ziehe vor zu sagen, die Individuität d. i. die ungebrochene Einheit aller seelischen Funktionen; dazu gehören doch auch diejenigen seelischen Funktionen, durch die wir zu Andern in Beziehung stehen; die Gesamtheit unserer Beziehungen zu Andern wird vom Gefühl mitumspannt, und dadurch erreicht erst das Gemeinschaftsleben die ganze Wärme und Innigkeit, deren es fähig ist.

Demnach kann gewiß nicht die Eigentümlichkeit des Gefühls dafür verantwortlich gemacht werden, wenn Religion, statt, wie sie von Haus aus kann und soll, verbindend, vielmehr trennend wirkt. Trennenden Einfluß übt nicht die Energie des Gefühlslebens an und für sich, sondern allein jener Ueberschwang des Gefühls, in dem es das endliche Individuum ohne alle Vermittlung zum Unendlichen in Beziehung zu setzen vorgibt. Ursprünglich auf Gemeinschaft angelegt, kommt es alsdann in Gefahr, die *menschliche* Gemeinschaft zu überspringen und herabzusetzen zu Gunsten einer geträumten unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Unendlichen. Also nicht das Gefühl an und für sich, sondern allein der *Transcendenzanspruch* des Gefühls ist es, der zu einer Gefahr wird für die Wahrheit und Innigkeit der Gemein-

schaft zwischen Mensch und Mensch. Wird dagegen dieser Anspruch preisgegeben, so bleibt dennoch jener große Aufschwung der Seele, in dem sie sich erweitert zur Seele des Alls: nicht mehr des Alls der Dinge, sondern jenes innern Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt. An die Stelle der transcendenten Gottheit tritt dann — die Menschheit selbst; nicht als die Summe der menschlichen Individuen, die sind oder waren oder sein werden, sondern als die Idee, doch wiederum nicht als bloße Idee d. i. ewig fernes Ziel einer möglichen edleren Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern, dem Charakter des Gefühls entsprechend, als die Idee zugleich in ihrer Wirksamkeit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zu dem wirklichen Leben, in dem wir selbst und die Brüder ringsum begriffen sind, das wir mit jedem Atemzug, mit jeder leisesten Regung auch des Gedankens und des Willens unmittelbar mitleben, mithervorbringen. Daß Religion in solchem Sinne mit der Humanität und der menschlichen Gemeinschaft nicht in Konflikt kommt, sondern als wesentlicher Bestandteil darin eingeht, dürfte klar sein.

Freilich wird mancher uns die Berechtigung abstreiten wollen, das überhaupt noch Religion zu nennen. Wir könnten der Frage ausweichen durch die Entgegnung, daß es uns auf den Namen gar nicht weiter ankomme, wenn man nur die Sache gelten lasse. Allein hinter der Frage der Benennung verbirgt sich die ernstere der geschichtlichen Kontinuität.

Da dürfte die Entscheidung in Folgendem liegen. Ist das humanistische Element, das wir in der Religion nachwiesen und dessen kräftigere und reinere Herausarbeitung von selbst die geforderte Begrenzung der Religion zuwege bringen würde, thatsächlich in allen echten Religionen vorhanden gewesen, tritt es,

wie wir zu erkennen meinten, gerade in ihren unbestritten edelsten, zugleich geschichtlich bedeutendsten und bis heute fortwirkenden Gestaltungen sogar am deutlichsten hervor, so ist man wohl berechtigt, den Namen Religion auch dann festzuhalten, wenn sie sich völlig auf menschlichen Boden begibt und auf jene transcendente Uebersteigerung, an die man bei dem Wort Religion allerdings vorzugsweise zu denken pflegt, ein- für allemal Verzicht thut. Wäre das Verhältnis zwischen Religion und Humanität so, daß erst jenseits der Grenzen der letzteren die erstere Platz fände, so würde die Frage allerdings auf ein schroffes Entweder — oder zu stellen sein. So aber, da Religion an und für sich nichts als den Sonderanspruch des Gefühls vertritt, der doch in seinen gehörigen Grenzen immer berechtigt bleibt; da sie im Grunde das ganze Gebiet der Humanität, von der Gefühlsseite aufgefaßt, umspannt, nur dann in allzu einseitigem Vorwalten eines überschwänglichen Gefühlsdranges sie zu überbieten strebt und durch solche Abirrung erst der Reinheit und Kraft menschlichen Gemeinschaftslebens Gefahr droht, so scheint mir durch die bloße Preisgebung solcher verkehrten Ansprüche des Gefühls, bei voller Wahrung seiner angestammten Rechte, der Begriff der Religion nicht umgestoßen oder so wesentlich verändert zu werden, daß gegen die Bewahrung der Erinnerung an die geschichtliche Vorstufe, durch Beibehaltung des Namens Religion, sich etwas Ernstliches einwenden ließe.

Wer freilich einmal bei sich festgesetzt hat, unter Religion ausschließlich den Transcendenzanspruch des Gefühls zu verstehen, der sich auch gegen Wissenschaft und Sittlichkeit trotzig behauptet, dem das bloße Gefühl als Beweis genügt, sodaß er, auf es gestützt, alle Kontrolle objektiver Gesetze verschmäht, für den ist „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" ein einfacher

Widerspruch. Allein diese Auffassung erscheint nach allem Gesagten weder sachlich noch historisch gerechtfertigt. Ist die sicherste Probe echter Menschlichkeit die Energie des Gemeinschaftsgefühls, so hat, das sei noch einmal betont, bisher die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch eben die Religion vertreten. Einzig die Erfahrung, daß Religion, selbst in ihrer heutigen verkümmerten Gestalt, immer noch dieser Gemeinschaft zu einiger Stütze dient, macht es auch solchen, die ihre Gefahren klar vor Augen sehen, schwer, den Zusammenhang mit ihr völlig abzubrechen. Auch kann in dem heutigen offenbaren Niedergang der Religion ebensowenig ein Beweis gegen ihre bleibende Aufgabe gefunden werden, wie der nicht minder offenbare Niedergang der Sittlichkeit, der Kunst, selbst der Wissenschaft etwas gegen deren ewige Rechte beweist; das alles sind parallele Folgen einer und derselben Ursache: der Auflösung des Gemeinschaftslebens — nämlich seiner bisherigen Formen; neben welcher doch auch eine Bildung neuer Formen der Gemeinschaft nirgend zu verkennen ist. Wird erst ein neuer, festerer Grund menschlicher Gemeinschaft gelegt sein — die Hoffnung darauf lassen wir uns nicht rauben — so wird auf dem neuen Boden, mit Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst im festen Bunde, auch Religion zu neuer Stärke erblühen; doch keine andere, so hoffen wir, als — die Religion der Menschheit.

Wie diese von den überkommenen Religionen sich klar und bestimmt scheidet, was sie von ihnen festhalten kann, was sie ausscheiden muß, bedarf jetzt nur noch weniger Worte. Man wird uns nach allem Gesagten ja nicht mehr in Verdacht haben, als wollten wir allen Aberglauben und blinden, vernunftlosen, vernunftwidrigen Enthusiasmus der geschichtlichen Religionen in Schutz nehmen, oder auch die willkürliche, im Grunde gewissenlose Um-

deutung ermutigen, die, um den Schein des Einklangs mit den überlieferten Religionen zu retten, fast jeden ihrer Lehrsätze nachspricht, aber keinen in dem Sinne, wie er eigentlich gemeint war. Es soll eben nichts mehr auf Rechnung des religiösen Gefühls zugelassen werden, was nicht auch vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen wie praktischen und selbst ästhetischen, besteht; das Gefühl soll in keinem Falle mehr Recht haben gegen die Vernunft oder über sie hinweg, sondern allein unter ihrer Kontrolle.

Diese einzige, allerdings radikale Aenderung wird natürlich ihren Einfluß äußern auf jeden einzelnen der Glaubenssätze, wie sie in den geschichtlichen Religionen formuliert sind; und so wird die ganze überlieferte Religion gleichsam in einen Schmelztigel geworfen, aus dem sie nur in völlig erneuter Gestalt wieder hervorgehen kann.

Diese Umwandlung im Einzelnen hier durchzuführen ist nicht meine Absicht. Aber wenigstens in großen Zügen soll angedeutet werden, wie sie etwa zu denken ist.

Die niederste Stufe der Religion ist unstreitig die, welche, ausgehend vom Lebensbedürfnis, vom physischen Selbsterhaltungstrieb sei es des Individuums oder, wohl ursprünglicher, einer jedoch eng begrenzten Gemeinschaft, die Hülfe höherer Mächte zur Behauptung im Kampfe ums Dasein, geradezu zur Ernährung und Fortpflanzung, zu Gewinn und Vorteil jeder Art, auch zum Vorteil über Andre, in Anspruch nimmt. Die Vorstellung von Gott dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, dem Herrn über Leben und Tod, über die ganze irdische Glückseligkeit des Menschen, des Einzelnen wie der Familie, der Gemeinde, des Volks, zuletzt der Menschheit, ist nur Steigerung dieser Urform der Religion, die mit Sittlichkeit zunächst wenig oder nichts ge-

mein hat. In solcher Erweiterung auch auf den höheren Entwicklungsstufen der Religion immer festgehalten, bleibt diese, in zahlreichen Wendungen geradezu widersittliche Form der Religion vorzugsweise herrschend in den breiten Schichten derer, die über der täglichen Lebensnot und Mühsal zu einem menschlich freien Dasein überhaupt nicht gelangen. Nur allzu menschlich ihrer Herkunft nach, ist diese Form der Religion, an der Idee der Menschheit gemessen, eigentlich untermenschlich. Gleichwohl ist sie die weitaus vorherrschende in der Auffassung ihrer Gläubigen selbst wie ihrer Gegner; Beweis genug, wie weit es die Menschheit im Menschentum bisher gebracht hat.

Nicht als ob der Wille zum Leben und Wohlleben an sich verwerflich wäre. Keine auch noch so ideale Sittlichkeit kann darüber hinwegsehen, daß es vor allem gilt, der Not und Bedürftigkeit dieses irdischen Lebens so weit abzuhelfen, daß sich ein höheres darüber aufbauen kann; und auch dies höhere Leben ist darum nicht sogleich ein überirdisches, sondern die Erhöhung dieses irdischen Lebens selbst zum Standpunkt des Ewigen, nämlich der ewigen Gesetze des Sittlichen. Somit bleibt alles sittliche Wollen und Thun, der Materie nach, auf Befriedigung, Glück, Wohl, und zwar irdisches, gerichtet. Doch sind dafür nicht übermenschliche Kräfte, sondern allein des Menschen eigene Arbeit in Bewegung zu setzen. Was aber bürgt dafür, daß diese Arbeit geschieht, und so geschieht, wie das Heil der Menschheit, nicht bloß einer gebietenden Klasse es erfordert? Was verbürgt die gerechte und so allein für Alle ersprießliche Verteilung von Arbeit und Arbeitsertrag? Nur die nach Gesetzen der Gerechtigkeit geregelte Arbeitsgemeinschaft kann dafür Gewähr leisten. Aber was garantiert wiederum diese? Nichts als die Einsicht

des sittlichen Gesetzes und die Erziehung jedes Einzelnen zum Sinn der Gemeinschaft, durch die Teilnahme an der Gemeinschaft selbst; die Festigung des Gemeinschaftsbewußtseins.

So erhebt sich über der Stufe des niederen Trieblebens das höhere, eigentlich erst menschliche, nämlich sittliche Leben. Dieses aber kann, wie früher gezeigt, des Ausblicks auf ein unendliches Ziel schon gar nicht entraten. Und so wird es zur tiefsten, unangreifbarsten Grundlage der Religion, als der natürlichen Aeußerungsweise des Bewußtseins einer überempirischen Realität, wie es in dem erwachenden Verständnis für die Unendlichkeit des sittlichen Ideals am reinsten und wahrsten sich erschließt.

Das spricht sich zuerst aus in dem demütigen Bewußtsein der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit; in dem Bewußtsein, daß auch die beste menschliche That den Himmel — vielleicht gewährt, aber sicher nicht verdient; daß keine andere menschliche Glückseligkeit aber in Vergleich kommen darf gegen die, die im reinen Wollen des Guten selbst, in der völligen inneren Einheit mit der sittlichen Idee erreicht wäre; andererseits wieder, daß auch das Nichtigste und Vergänglichste — und was wäre hienieden nicht so — doch im ewig Positiven steht, von ihm aus Halt und Wert gewinnt, durch die Gesinnung selbst, die es aufs ewige Ziel zurückbezieht, emporgehoben und geadelt wird: die Heiligung auch des niederen Trieblebens, der redlichen Arbeit und des redlichen Genusses, welche, denke ich, Luther richtiger verstanden hat als das Mittelalter, wenn er sie nicht in der Abwendung von den irdischen Aufgaben und den durch sie geforderten, natürlichen Formen menschlichen Gemeinschaftslebens, sondern in ihrer vollen Anerkennung und Erhebung unter sittliche Betrachtungsweise suchte.

Es ist nun von hohem Interesse, zu beobachten, wie in den edleren Religionen, zumeist doch in der jüdisch-christlichen, dies sittliche, dies soziale Moment starken und lebendigen Ausdruck gefunden hat, vor allem in ihrem höchsten Begriff, dem Begriff Gott. Gott vertritt vor allem selbst das Ideal sittlicher Vollkommenheit: ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist! Er vertritt die unverletzliche Heiligkeit des sittlichen Gesetzes — des Gesetzes menschlicher Gemeinschaft! Der sonst so gefährliche Widerstreit zwischen Theonomie und Autonomie, Begründung des Sittengebotes auf den Willen Gottes und Begründung auf das eigene, innere Gesetz des menschlichen Willens, verliert, von dieser Seite angesehen, fast sein Bedenkliches: sofern Gott der Name ist für das sittliche Ideal selbst, wird das Gebot der Sittlichkeit ganz natürlich zum Gebot Gottes. Uebrigens wird doch auch wieder gefordert, daß wir Gott im eigenen Herzen finden; im „Gewissen" soll er sich offenbaren, ursprünglicher als in jeder äußeren Bezeugung; auf das eigene Bewußtsein des sittlichen Gesetzes soll der Glaube an Gott vorzugsweise seine Gewißheit gründen. Ganz besonders aber vertritt der Name Gott die Zuversicht, daß das sittliche Ideal nicht illusorisch ist, daß es eine Macht bedeutet, die die Welt und die Herzen der Menschen besiegt und schließlich zum Guten lenken muß. So wird der Gott der Religionen zum vollgehaltigen, konkreten Ausdruck eben jener Ueberzeugung, in der wir den vor allem Andern berechtigten, ewig bedeutsamen Kern aller Religion anerkannten. Die Persönlichkeit Gottes hat offenbar darin ihre tiefste Wurzel, daß in ihm vorzugsweise Quell und Grund des Sittlichen gefunden wird; denn das Sittliche ist allerdings von der Persönlichkeit unabtrennbar. Eine bloß naturalistische Fassung

des Gottesbegriffs würde die Personifikation auf die Dauer nicht stützen, sie strebt im Gegenteil sie möglichst rasch zu überwinden und sich zum Pantheismus zu entwickeln; der sittliche Grund der Personifikation dagegen ist stark genug, um alle Einwendungen gegen den logischen Widersinn einer unendlichen Persönlichkeit zu überstehen. Und aus gleichem Grunde wird das Verhältnis des endlichen Individuums zum Unendlichen unvermeidlich persönlich gedacht: der Mensch denkt sich Gott gegenüber im Verhältnis des Knechts zum Herrn, des Unterthanen zum Herrscher, oder, näher und wärmer, des Kindes zum Vater; die menschlich-sittliche Gemeinschaft, auf die Höhe der Idee erhoben, prägt sich aus zu der Vorstellung des Gottesreichs oder der durch Vater- und Kindes-, dann auch Geschwisterliebe geeinten Familie Gottes.

So ist das Sittliche überall im Religiösen eingeschlossen; es kommt nur darauf an es in seiner Reinheit herauszuschälen, womit denn freilich die Glaubensvorstellungen sich zugleich eine Reinigung gefallen lassen müssen, was als unmittelbare Wirklichkeit geglaubt wurde, einerseits zur Idee abgeklärt, andrerseits zum Symbol herabgesetzt wird. Aber eben der sittliche Kern der religiösen Anschauungen wird dadurch nicht berührt, sondern nur um so reiner herausgelöst.

Es ist ein oft gehörter Einwand gegen den sittlichen Charakter der Religion, daß in ihr doch immer das Glücksbedürfnis des Individuums voranstehe, immer die egoistische Frage sich vordränge: Was soll ich thun, daß ich selig werde?

Darauf ist im Grunde schon geantwortet. Von diesem niederen Standpunkt ist Religion, wie die sittliche Bildung des

Menschen überhaupt, ausgegangen, aber sie ist nicht dabei stehen geblieben. Wenigstens doch verspricht sie die Seligkeit nicht anders als unter der Bedingung des Guten, ja sie erhebt sich zu der klareren Auffassung, daß allein im reinen Wollen des Guten die wahre Glückseligkeit gesucht werden darf. Dieser Sinn darf doch gefunden werden, wird jedenfalls thatsächlich empfunden in der Frage: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele — durch Unrecht! Dieser sittliche Sinn der Religion hat sich besonders im protestantischen Christentum mächtig erwiesen, indem die Frage der Rechtfertigung weit vorantrat der nach der Seligkeit. Die sittliche Wirkung, die das Christentum durch diesen einzigen Begriff geübt hat und fortdauernd übt, ist unberechenbar. Das ganz unverständliche, ja verstandwidrige Prinzip der stellvertretenden Genugthuung hat, eben weil es gar nicht innerlich angeeignet werden kann, diese Wirkung nicht zu stören vermocht. Zwar daß Christus für uns gelitten, daß er der Welt Sünden getragen hat, ist wahr in dem Sinne, wie es von jedem Heros wahr ist. Nur so in der That kann es als Wahrheit empfunden werden und wird es wirklich empfunden. Und gewiß ist auch das wertvoll; durch nichts hat er eindringlicher das Evangelium der Liebe, der menschlichen, ja menschheitlichen Gemeinschaft gepredigt. Die Schuld der Menschheit ist gemeinschaftliche Schuld, an der auch der Reinste mitträgt, weil er Mensch ist; und so hat umgekehrt an Allem, was nur Gutes am reinsten der Menschen erfunden werden mag, die Menschheit ihr volles Teil. Allein die Sonderstellung dieses Einzigen, das ihm zugeschriebene einzigartige Verhältnis zum himmlischen Vater ist desto unhaltbarer, ist sittlich wie theoretisch, vollends ästhetisch unerträglich.

Mußte er nicht vielmehr Mensch sein, gerade um in seiner Person die Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit darstellen zu können? Auf der mythologischen Stufe der Religion, zu deren Ueberschreitung doch das Christentum von Anfang an den Keim in sich trug, war die Vergötterung des Menschen Jesu nicht bloß begreiflich, sondern selbstverständlich; darf sie darum noch gelten für eine Religion, die sich sonst über die Stufe des Mythos weit erhaben dünkt, ja in Vielem es in der That ist? Dann aber tritt nur um so mächtiger und klarer der rein sittliche Sinn des Rechtfertigungsgedankens hervor.

Eines ist noch, was der sittlichen Reinigung der Religion zähen Widerstand entgegengesetzt: die Vorstellung der zu erringenden, wenn auch sonst noch so rein gedachten Seligkeit unter dem Begriff der zeitlichen Fortdauer des Individuums über dies irdische Leben hinaus, die behauptete Gewißheit der Unsterblichkeit.

Ein notwendiges Postulat der Sittlichkeit ist die Unsterblichkeit nicht. Unbedingte Forderung des Sittengesetzes kann nicht sein die absolute sittliche Vollendung des Einzelmenschen in seiner empirischen Gegebenheit — und dieser ist es doch, der sich ins Unendliche fortlebend setzt. Das Sittliche ist zwar Aufgabe für das empirische Individuum, aber eigentlich nicht als Individuum, sondern als Glied der Menschheit. Die sittliche Aufgabe wird nicht dadurch für den Menschen illusorisch, daß sie als Aufgabe nicht des Einzelnen, sondern der Menschheit gedacht wird; wie überhaupt nicht dadurch, daß sie, der Erfahrung gegenüber, unendliche Aufgabe bleibt. Thatsächlich hat sich denn auch der Unsterblichkeitsglaube als Stütze einer reineren Sittlichkeit nicht erwiesen; er hat im Gegenteil, vielleicht mehr als irgend ein

anderer Glaubenssatz, verschuldet, daß die wahren sittlichen Aufgaben, die dem Menschen hier auf Erden gestellt sind, verfehlt wurden über dem egoistischen Begehr nach einer unsagbaren, überschwänglichen Glückseligkeit im Jenseits. Uebrigens böte die Handhabe zur sicheren Ueberwindung dieser sittlich gefährlichen Auffassung schon der johanneische Begriff eines „ewigen Lebens", das nicht im Jenseits erst erwartet wird, sondern mit der Erkenntnis Gottes und seines Gesandten unmittelbar gegeben, ja eins und identisch ist; das ewig heißt weit mehr seines ewigen Inhalts wegen, als im Sinne schrankenloser Fortdauer. Aber an der persönlichen Fortdauer hängt begreiflich das ganze Herz der historischen Religionen; fast nirgends macht sich der Anspruch des Gefühls, des persönlichsten Lebensgefühls, so eindringlich geltend; vertritt es doch das eigentlichste, unmittelbarste Leben des Individuums: wie kann es denn anders als zu leben verlangen, und zwar ohne Ende? Vielmehr es glaubt seines unendlichen Lebens unmittelbar gewiß zu sein; dem Gefühl als solchem ist ein Aufhören des Lebens etwas ganz Unfaßbares.

In der That wird ihm auch nicht zugemutet, es zu fassen, oder sich der Versicherung des kühlen Verstandes einfach gefangen zu geben. Mag es denn noch am Grabe die Hoffnung anpflanzen; Niemand wehrt es ihm; nur daß diese Hoffnung nicht zur Bedingung des Guthandelns gemacht werden oder als ein Veto dem unbestochenen Urteil des Verstandes sich entgegenstellen darf. Darüber jedenfalls muß man sich klar sein: daß zu dem gesetzmäßigen Inhalt des Bewußtseins der Glauben an eine zeitliche Fortdauer des Individuums nicht gehört. Wer ihn hegt, der hegt ihn auf eigene Gefahr; nicht ohne ernste Gefahr in der That für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit. Es ist und bleibt eine

gefährliche Verquickung von Idee und Erfahrung, das Individuum, zumal kraft zeitlicher Fortdauer, in eine Ueberwelt hinüberretten zu wollen. Die Ideenwelt gibt dem Leben des Individuums einen ewigen Inhalt, aber garantiert nicht ihm, als Individuum, eine ins Unendliche verlängerte Existenz. An jenem „ewigen Leben" muß reine Sittlichkeit sich genügen lassen; es ist auch wahrlich groß und gehaltreich genug, ja die Macht der Idee beweist sich am größten eben darin, daß sie sich auch dem ernst verstandenen Tode des endlichen Individuums gegenüber siegreich behauptet. Auch so noch dürfen wir sprechen: „Tod, wo ist dein Stachel?", ist uns „der Tod verschlungen in den Sieg", und wandeln wir dahin „als die Sterbenden, und siehe, wir leben". Nur ein solches ewiges Leben ist durch keinen Einspruch der empirischen Erkenntnis bedroht, seine Annahme macht uns nicht zu Lügnern an der Wissenschaft oder verführt zum gröberen oder feineren — Spiritismus.

Dagegen tritt eben dann die menschlich-sittliche Gemeinschaft erst in ihr volles, sittliches Recht. Der Ausblick auf ein ewiges Ziel liegt aber eben darin: gerade die Menschheit, als Idee, stirbt nicht; sie kann nur als ewiges Ziel gedacht werden.

Der höchste Ausdruck des Sittlichen endlich ist die Wahrheit. Auch sie ist zugleich religiöses Ideal, ja am Ende auch für die Religion das höchste. Denn in keiner andern Idee liegt so unmittelbar die Voraussetzung, daß alles Zeitliche auf dem Grunde des Ewigen ruht und in der Rückkehr zu seinem ewigen Urquell allein das Ziel seines Daseins erfüllt. Das Leben im Ewigen ist identisch mit dem Leben in der Wahrheit. Und so sind wir uns bewußt, nur dem eigensten Drange der Religion

genugzuthun, wenn wir sie selbst auf den Grund der unantastbarsten Wahrheit zurückzuführen bestrebt sind.

Damit fällt freilich so manche liebgewordene Anschauung, mancher aus tiefem Gefühlsgrund natürlich erwachsene Glaube als Dogma dahin. Aber was als Dogma nicht ferner zu behaupten, kann darum doch unvergänglichen Wert behalten als sinnbildliche Vorstellung. Man darf nicht übersehen, daß die großen Grundvorstellungen der geschichtlichen Religionen sich so naturgemäß bilden und unausrottbar einwurzeln wie die Vorstellung, daß die Sonne im Osten auf-, im Westen untergeht, oder daß die Dinge um uns her farbig und tönend sind. So wie diese Vorstellungen durch die reifere Erkenntnis der Wissenschaft nicht schlechthin aufgehoben werden, sondern als der natürliche, kaum vermeidliche Ausdruck eines, wissenschaftlich freilich anders zu formulierenden, Thatbestandes sich erhalten, so dürften auch die religiösen Grundvorstellungen sich als Vorstellungen ruhig behaupten, wenn sie nur nicht ferner mit dogmatischem Anspruch auftreten. Durch die Korrektur der Wissenschaft als Dogmen beseitigt, mögen sie ihre Stelle behalten als natürliche menschliche Vorstellungen und zwar von unübertroffener symbolisierender Kraft. Wir stoßen hier abermals auf die schon berührte enge Verwandtschaft der Religion mit der Kunst, die mit ihr ja den Begriff des Symbols gemein hat. Beide fallen darum nicht zusammen; wohl aber liefert die religiöse Vorstellung der künstlerischen Bearbeitung einen vorzüglichen Stoff; wie sie denn thatsächlich in der Interpretation religiöser Anschauungen geradezu ihr Höchstes geleistet hat. Umgekehrt läßt Religion sich die künstlerische Verklärung gern gefallen; sie findet sich durch die Umsetzung in Kunst keineswegs in ihrem ernsten

Wahrheitsgehalt bedroht oder herabgezogen. Unbewußt und ungewollt begibt sich der Gläubige mit seinem Empfinden auf den Boden reiner Menschlichkeit — und versenkt sich der Ungläubige mit ihm in die verborgensten Tiefen religiöser Anschauung, wenn mit gleicher Gewalt beiden etwa das ungeheure Drama der „Mathäuspassion" die Seele packt.

Die Reinigung der Religion würden wir danach, alles in allem, darin sehen: daß das rein *sittliche* Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur *Idee* des Menschentums, beherrschend vorantritt; das *Dogma* als solches preisgegeben wird, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des Ideals Platz zu machen; dagegen die religiöse *Vorstellung*, bloß als Vorstellung, in ihrer naiven symbolischen Kraft erhalten bleibt, jedoch den gesunden Grenzen und Maßen ästhetischer Gestaltungsweise sich fügen lernt. Daß der Erfüllung dieser Forderungen schon durch die bisherige Entwicklung der Religion mächtig vorgearbeitet ist, wird man schwerlich verkennen. Uebrigens erwarten wir ihre Verwirklichung nicht mit Einem Schlage und nicht von der heutigen Menschheit; wir erwarten sie erst zugleich mit der Verjüngung der Menschheit von unten auf: aus dem neu erwachten, unverlierbar gefestigten *Bewußtsein der Arbeitsgemeinschaft*.

Fünftes Kapitel.

Sozialpädagogische Folgerungen.

Wir haben unser Ideal entworfen zunächst ohne Rücksicht auf die gegebene historische Lage. Diese ist ohne Zweifel arg zerfahren; das ficht aber das Ideal nicht an. Man muß die geschichtlichen Daten kennen und damit rechnen, aber sie nicht höher schätzen, als sie wert sind. Man muß das Ideal um so höher erheben, je niedriger das Niveau der Wirklichkeit, gegen die es sich kritisch wendet.

Als Ideal wurde aufgestellt: Erhebung der ganzen Menschheit zur Höhe des Menschentums; Heranbildung des Volks, d. i. der Gesamtheit der Arbeitenden, auf dem festen Grunde der Arbeit und Arbeitsgemeinschaft, zur höchsten nur erreichbaren Stufe wissenschaftlicher, sittlicher, ästhetischer Kultur, und zwar in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft, als Gemeinschaft; wir dürfen dafür jetzt ohne weiteres sagen: ihre Erhebung zur Höhe der Beurteilung alles Menschlichen aus dem Standpunkte der Idee. Platons Forderung, daß Philosophie, d. i. Wissenschaft, orientiert nach den ewigen Richtpunkten der Ideen, die Staaten regieren sollte, gilt uns nicht als Utopie, sondern als die allerdringlichste, klarste Notwendigkeit; doch mit dem Beding, daß diese Philosophie alles Ernstes als Gemeingut Aller, nicht wie

bei Platon als Sondergut einer einzelnen, ebendadurch zur Herrschaft berufenen Kaste gedacht wird.

Die Erfüllung dieser Forderung, d. i. die Einführung der Idee in die Wirklichkeit des Menschendaseins, ist das Thema einer höheren Pädagogik; ich nenne sie Sozialpädagogik, um sie von derjenigen zu unterscheiden, die allein die Bildung des Individuums, sei es ganz in abstracto, oder unter einer gegebenen, wie unabänderlich gedachten Gesellschaftsordnung, ins Auge faßt. Sie hat, als Theorie, die sozialen Bedingungen der Bildung und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens, und zwar unter der berichtigten Voraussetzung, daß die Gesellschaftsform veränderlich, daß sie der Entwicklung unterworfen sei, zu erforschen; als Praxis, Mittel und Wege zu finden, um jene wie diese Bedingungen, gemäß der Idee, welche das Ziel gedachter Entwicklung bezeichnet, herbeizuführen und zu gestalten.

Hier nun handelt es sich nicht um das Ganze dieser Aufgabe, sondern allein um den Anteil, der bei der Verwirklichung der bezeichneten Forderung der Religion zufallen mag, und um die Gestalt, in der allein sie zu solch wichtiger Rolle taugt. Selbst was dies betrifft, werden wir uns darauf beschränken, bloß die gegenwärtige Lage, und die nächsten Schritte, die von da in der Richtung unseres Ideals zu thun sind, in Erwägung zu ziehen.

Auszugehen ist vom Problem der sittlichen Bildung, zu dem die religiöse notwendig in dem gleichen engen Verhältnis steht wie Religion zu Sittlichkeit überhaupt. Also was sind überhaupt die Mittel und Wege einer sittlichen Volksbildung? Insonderheit bei der gegenwärtigen Lage?

Was nun diese Seite des heutigen sozialen Bildungswesens

betrifft, so vermißt man nichts so sehr als die Besinnung, daß es sich um nichts Geringeres handelt, als, ein gemeinschaftliches sittliches Bewußtsein überhaupt erst zu pflanzen, nicht aber, bloß eine gegebene, über allem Zweifel feststehende Sittenlehre auf die wirksamste Weise an das Volk zu bringen und ihm von frühster Jugend an möglichst tief und fest einzuprägen. Es war ehedem ein gemeinhin angenommener Satz, daß über das Sittliche eigentlich die Ueberzeugungen Aller, einige hoffnungslose Unmenschen abgerechnet, übereinstimmten. Wie weit haben sich die Völker seither von solchem Consensus entfernt! Man kann sich nicht wohl darüber täuschen: wenn es je eine solche gemeinmenschliche sittliche Ueberzeugung gegeben hat, heute gibt es sie nicht mehr. So unsinnig es als theoretischer Satz ist, als einfacher Ausdruck der thatsächlichen Lage, selbst als Hinweis auf deren wesentliche Ursache ist es richtig, was wir täglich aussprechen hören: es gibt heute nur noch Klassenmoral, keine allgemein menschliche Moral mehr; es kann, es wird keine geben, so lange es Klassenunterschiede gibt. Das ist genau richtig: die Gemeinsamkeit der allerersten Lebensinteressen ist unerläßliche Voraussetzung der Gemeinsamkeit der sittlichen Ueberzeugung. Denn es gibt kein einzelnes Lebensinteresse, das sich von allen übrigen losreißen und ganz auf sich stellen ließe. Auch das sittliche Interesse wohnt nicht in einem isolierten Organ der Seele, sondern erwächst und gestaltet sich allein in der Wechselwirkung der gesamten seelischen Kräfte, die vor allem durch das Leben in und mit der Gesamtheit bedingt ist. Gerade dem Gebiete des Handelns zugekehrt, kann die sittliche Gesinnung sich noch weit weniger als etwa der wissenschaftliche Verstand oder das ästhetische Vermögen außer Beziehung zur Gesamtheit entfalten; denn es gibt kein menschliches Handeln als in menschlicher Gemeinschaft

und gemäß ihren Lebensgesetzen. Die Zerstörung des Gemeinschaftslebens, die unzweifelhaft ein Charakterzug unserer Zeit ist, bedeutet daher unfehlbar einen Riß auch durch die Gemeinschaft der sittlichen Ueberzeugung; wie er sich denn in den Klassenkämpfen unserer Tage in Wort und That scharf und kenntlich darstellt. Es ist wunderlich, wenn heute noch so viele Wohlmeinende von der naiven Voraussetzung der Einheit der sittlichen Ueberzeugungen unter den Menschen als angeblicher Thatsache ausgehen, da es sich vielmehr darum handelt, diese Einheit erst wieder zu erringen. Es ist wunderlich, heute noch das „Trennende" unter den Menschen vorzugsweise in der Religion zu sehen, da die sittlichen Konfessionen sich weit unversöhnlicher gegenüberstehen.

Richtiger dürfte es sein, die heutige Schwäche der Religion aus der allgemeinen Zerrüttung des Gemeinschaftslebens abzuleiten. Gerade weil Religion so sehr wie nichts Anderes im Gemeinschaftsleben wurzelt, hat unter dessen Verfall sie zuerst und am sichtbarsten zu leiden. Steuern kann sie dem drohenden Unheil freilich nicht; aber ebensowenig folgt aus ihrem heutigen fortschreitenden Siechtum, daß sie ihre Rolle nun ausgespielt hat und eines Tages aufgehört haben wird zu existieren; so wie es mit der Menschheit überhaupt hoffentlich nicht darum aus ist, weil man nach einem Menschen am hellen Tage unserer gepriesenen Kultur wieder einmal mit der Laterne suchen muß.

Dementsprechend ist auch die sittliche Lehre, die in der religiösen Hülle durch Unterricht und Predigt fort und fort dem Volke geboten wird, nicht so sehr an sich zu verwerfen, nicht was sie den Gläubigen thatsächlich bietet, ist so sehr zu tadeln, als die fortwährende Selbsttäuschung darüber, in welchem Maße die geduldig Lernenden und Zuhörenden von dieser Lehre nun wirklich

gepackt und gebessert werden; die Blindheit gegen die doch offenkundige Thatsache, daß die ungeheure Mehrheit davon überhaupt unberührt bleibt, besonders dem Katechismusunterricht eher mit Haß und Verachtung den Rücken kehrt, als von daher sich auch nur einige Pietät gegen die überlieferte Religion bewahrt.

Es ist ebensowenig zu bestreiten, daß der einsichtige und gutmeinende Pfarrer auch heute im Kreise seiner Gläubigen Bedeutendes wirken kann. Eine etwas freiere Regung ist ja in jüngster Zeit hier und da wieder zu spüren; man wendet den sozialen Fragen ernstere Aufmerksamkeit zu, unterrichtet sich unbefangener als vordem vom wirklichen Stande der Dinge. Aber allerdings sind auf die Wiederbelebung der überlieferten Formen der Religiosität grade in den Volksmassen, und so auch auf das bestwillige Wirken des geistlichen Standes im überkommenen Rahmen keine großen Hoffnungen zu setzen. Vor allem was den bisherigen kirchlich geleiteteten oder beaufsichtigten Religionsunterricht der Volksschule betrifft, so wird von unbefangenen Theologen unumwunden zugestanden, daß es eine vollkommene Selbsttäuschung wäre, davon gerade zur Hebung oder Versöhnung der arbeitenden Klassen viel zu erwarten.

Eine noch kleine, aber, wenn wir nicht irren, wachsende Partei verlangt daher Ersatz des Religionsunterrichts in der Volks- und höheren Schule durch bloßen Moralunterricht, ungefähr nach französischem Muster. Man sieht jetzt schon voraus, weshalb wir uns diesem Vorschlag nicht werden anschließen können. Immerhin verdient er reiflich erwogen zu werden. Er darf an und für sich, als Symptom des wachsenden Verständnisses für den Ernst der Lage, des steigenden Gefühls für die Verantwortlichkeit des Volksunterrichts, willkommen geheißen werden.

Die Erfahrungen Frankreichs sind, ich mag nicht sagen, durchaus entmutigend, aber jedenfalls nicht sehr ermutigend. Man hat drüben mit der liebenswürdigen Begeisterung, deren unser Nachbarvolk fähig ist, das große Programm der Weltlichkeit der öffentlichen Schule durchgeführt. Eine stolze Reihe befähigter und warmherziger Männer, Politiker, Gelehrte und Schulmänner um die Wette, haben ihr Bestes gethan, die Sache nicht nur mit unübertrefflicher äußerer Eleganz, sondern auch im denkbar besten Geiste zu inaugurieren. Aber der eingehende Bericht aus dem Weltausstellungsjahr *), der durchweg den Eindruck der größten Wahrheitsliebe macht, läßt doch deutlich zwischen den Zeilen lesen, daß der Erfolg wenigstens bis dahin den gehegten Erwartungen nicht entspricht. Die Nation ist von sittlicher Skepsis tief angefressen; die optimistische Vorstellung, daß man das Gute nur in seiner so überaus liebenswerten Gestalt zu malen brauche, um jedes Franzosenherz zur Begeisterung dafür zu entflammen, hat sich keineswegs bewährt. Auch die anerkennenswert gründliche, merkwürdigerweise, soweit überhaupt auf Philosophie, fast überwiegend auf Kant, jedenfalls nicht auf dem modernen, englisch-französischen Utilitarismus fußende Belehrung über die Fundamente der Sittlichkeit hat bisher nicht recht verfangen wollen. Endlich und hauptsächlich, man hat es, ähnlich wie in dem interkonfessionellen Unterricht, wie man ihn in den englischen Board schools seit 1870 mit gutem Erfolg eingeführt hat, durchaus nicht zu einem reinen, religionsfreien Moral-

*) In: Recueil de monographies pédagogiques, publiées à l'occasion de l'exposition universelle de 1889, tome IV. Der Bericht (Éducation morale, par M. Lichtenberger) ist auch separat (bei Armand Colin & Co., Paris, 5 rue de Mézières) käuflich.

unterricht gebracht. Die „Pflichten gegen Gott“ figurieren etwa in den Lehrbüchern unbehelligt neben denen „gegen sich selbst“ und „gegen den Nächsten“. Das Dogma wird fast durchweg, wenn auch in noch so verdünnter Dosis, zu Grunde gelegt; wenn man nicht gar die Moral einfach nach theologischem Zuschnitt behandelt, d. h. nur nicht mehr wie ehedem die ganze Theologie, sondern die Moraltheologie allein in volkstümlichem Auszug bietet. Man rühmt den guten Frieden, den man so mit der Kirche bewahre; die natürlich ihre streng dogmatische Religionslehre daneben, in ausdrücklich dafür freigelassenen Stunden, ganz wie bisher, ohne Zweifel sogar mit erhöhtem Nachdruck und verschärfter Betonung des kirchlichen Standpunkts erteilt. Freilich der Zutritt zum Schulhaus ist ihr verschlossen; aber schon gibt man die tröstliche Versicherung, daß auch dieser Kampfparagraph wohl demnächst wieder aufgehoben werden wird.

Ist das nun das Muster, dem wir nacheifern sollen? Schwerlich ist es so gemeint, sondern man verlangt ernstlich Ausscheidung der Religion in jeder Form.

Da wird man sich denn vor allem klare Rechenschaft darüber geben müssen, was überhaupt durch moralische Lehre zu erreichen ist. Von Anfang an haben wir zu Grunde gelegt, daß sittliche Einsicht ursprünglich gar nicht durch Lehre, sondern durch die Erfahrungen des Lebens gewonnen wird, die allenfalls die Lehre deuten helfen, aber niemals ersetzen oder vorausnehmen kann. Die sittliche Lehre, und sei sie noch so rein, wird namentlich da ihre Wirkung sicher verfehlen, wo sie, wie heute, in beständigen harten Konflikt tritt mit der so viel eindringlicheren Lehre, welche die tägliche Erfahrung einer bis zum Grunde unsittlichen Lebensordnung erteilt. Das ist die Ursache, weshalb

heute alle Sittenlehre, auch die einfachste „allgemein menschliche“ — die doch in der christlichen immer lag, ja ich hoffe den Hauptbestandteil ausgemacht hat — nicht mehr verfangen will, weder oben noch unten. Es ist ersichtlich nicht der Fall, daß allein oder hauptsächlich die religiöse Einkleidung die Moral um ihre Wirkung brächte, sodaß von der bloßen Ausscheidung des Religiösen das Heil zu erwarten wäre. Unserem höheren Unterricht, besonders dem des humanistischen Gymnasiums, kann man ein zu befangenes Christentum im ganzen gewiß nicht vorwerfen; da hält doch der hellenistische Geist, in einigem Maße immerhin auch der modernwissenschaftliche, dem christlichen zum mindesten die Wage; man kann aber wahrlich nicht sagen, daß darum der sittliche Zustand unserer höheren Schulen besser wäre als der der Volksschulen.

„Die Schule unterrichtet, das Leben erzieht“; das wird im ganzen immer richtig bleiben. Das Leben zwar unterrichtet auch, aber recht nur den schon geschulten Kopf; die Schule erzieht auch, aber recht nur, wen das Leben zuerst und fortdauernd in Erziehung nimmt, und zwar in gleicher, nicht, wie heute so vielfach, in entgegengesetzter Richtung. Wo Schule und Leben gegen einander stehen, kann doch nicht zweifelhaft sein, auf welcher Seite das Uebergewicht sein wird. Also müßte vor allem Andern ein sicherer Grund sittlichen Lebens gelegt sein; hernach würde es mit der sittlichen Lehre keine Not mehr haben; sie würde dann nur aussprechen und zu hellerem Bewußtsein bringen, wozu das Leben schon in Jeden den Keim gelegt hätte. Ist aber diese Voraussetzung nicht erfüllt, so ist vom bloßen Ersatz des Religionsunterrichts durch reinen Moralunterricht nicht nur direkt kein Erfolg zu hoffen, sondern es ist zu besorgen, daß die Lossagung von der ideellen Gemeinschaft, welche die Religion immerhin

noch vertritt, die Trennung der sittlichen Lehre von der mächtigen Gefühlsgrundlage, auf welche die Religion sie zu stellen verstand, eine innere Verarmung zur Folge haben wird, die sogar dahin führen könnte, das Sittliche zur schönen Phrase herabzusetzen.

Also nicht das Geringste erwarten wir von der bloßen Einprägung und Eindringlichmachung von Moralsprüchen oder von beweglichen Histörchen mit „Was soll man daraus lernen"; ja auch nicht von einer sei es nun idealistischen oder empirisch-utilitaristischen Deduktion des Sittengesetzes. Ganz abgesehen von der Sorge, daß eine solche für das Kind der Volksschule vielleicht doch zu hoch sein möchte, setzt sie, um ganz begriffen zu werden, ein gefestigtes sittliches Bewußtsein eigentlich schon voraus; sie ist gerade dem schwer faßlich und überzeugend zu machen, der sie am nötigsten hätte, der nicht schon den festen Grund sittlichen Lebens in der Tiefe des eigenen Herzens gefunden hat. Förderlicher wäre, wie früher gesagt, die möglichst direkte, aus Praktische angeschlossene Einführung in die großen und allgemeinen Thatsachen des Menschenlebens, d. i. eine wenn auch noch so elementare Soziologie und Geschichte; als praktische Illustration besonders die möglichst unmittelbare Veranschaulichung des physischen und sittlichen Elends, in dem der größere Teil der Menschen noch dahinlebt. Dadurch wird das Bewußtsein, daß Mensch Mensch ist und Mensch zum Menschen gehört, wirksamer geweckt als durch abstrakte Morallehre oder einzelne noch so rührsame Geschichten. Ihr handgreiflicher Mangel ist, daß sie immer bloß vom und zum Einzelnen reden. Was liegt denn so sehr am Einzelnen, daß die Betrachtung seines Schicksals mich, ich sage nicht rühren, sondern umwandeln, mir einen neuen Willen einpflanzen, mich zum Handeln bestimmen sollte? Steht immer

nur Einzelner und Einzelner sich gegenüber, so habe ich am Ende so viel Recht als der Andre; so ist es genau richtig, daß ich mir selbst der Nächste bin. Weiß uns die sittliche Lehre nicht das Bewußtsein der Gemeinschaft der Menschheit fest und unverlierbar einzuprägen, so ist sie ganz und gar vergeblich.

Und da kann man sich doch der Anerkennung nicht entziehen, daß die religiöse Ethik, wo sie tief genug aufgefaßt wurde, eben dies zu leisten vermocht hat. Die ungeheure pädagogische Wirkung der religiösen, besonders christlichen Moral lag unzweifelhaft gerade darin, daß sie die sittlichen Fragen in den großartigen Rahmen einer kurzen, gleichsam dramatisch in wenige mächtige Auftritte zusammengedrängten, eben dadurch um so ergreifenderen Geschichte, nicht eines einzelnen Menschen, sondern des Menschen, seines sittlichen Elends und seiner sittlichen Erlösung faßte. Sie setzte die Gemeinschaft von Mensch und Mensch, ohne weitere Bedingung, völlig unabhängig von Rang, Stand, Geschlecht, Volkstum und allem, was sich sonst trennend zwischen Mensch und Mensch schiebt, schlechthin voraus, nicht als abstrakten Satz oder bloße historische Reminiscenz, sondern als immerwährende, heute wie je lebendige und gegenwärtige Thatsache; sie führte unmittelbar in diese Gemeinschaft ein, sie wollte demnach bedeuten und bedeutete wirklich ein Leben, nicht eine bloße Lehre. Erst das gab dann auch ihrer Lehre Kraft; natürlich genau nur so weit, als sie in echtem religiösem Leben wurzelte und davon Zeugnis gab. Was mir von konkreten Vorschlägen zur Einrichtung eines religionslosen Moralunterrichts bekannt geworden ist, verrät durchweg eine befremdende Unkenntnis dieser für den Moralpädagogen doch kennenswerten Thatsache. Dieser Wirkung der Religion läßt sich,

gerade bei dem heutigen Zustande der Menschheit, so leicht nichts Gleichwertiges an die Seite setzen. Nicht bloß eine allgemeine Morallehre, sondern auch eine ganz konkret gefaßte, zumal wenn sie sich, wie kaum vermeidlich, naiv auf den Boden der heutigen Gesellschaftsordnung stellt, wohl gar an ihrem Teile sie stützen helfen soll, kann gegenüber dem Ernst der derzeitigen Lage, wie ich fürchte, wenig oder nichts zur sittlichen Volkserziehung ausrichten.

Auch das ist wohl zu bedenken, daß die Religion auf ein unsichtbares Reich hinwies. Sie war eine Form des Idealglaubens, trotz allem. Das ist gleichfalls um keinen Preis aufzugeben, sofern es eine Möglichkeit gibt, es zu erhalten, ohne daß man in die genugsam geschilderte Gefahr der Transcendenz zurückfällt.

Und so muß man sich ernstlich fragen, unter welchen Bedingungen ein Festhalten, gewiß nicht an den überlieferten Formen religiösen Lebens und religiöser Gemeinschaft, aber dennoch an ihrer rein menschlichen Grundlage, und so denn auch an einer entsprechend erneuten religiösen Lehre denkbar wäre.

Die leichteste Art des Uebergangs wäre offenbar eine allmähliche Umbildung der einmal bestehenden Formen religiöser Gemeinschaft, also der vorhandenen Kirchen selbst oder einer einzelnen unter diesen, von der man träumen könnte, daß sie eben kraft solcher Umwandlung zur beherrschenden würde. Eine solche zweite „Reformation", die in recht Vielem auf die erste, so wie diese auf das Urchristentum, zurückgreifen dürfte, wird ja von Manchen ersehnt. Sie ist auch an sich durchaus denkbar, wenn auch die Hoffnung darauf zur Zeit recht schwach ist.

Mag aber die Aussicht noch so gering sein, solange sie sich

irgend noch festhalten läßt, ist es, wie mir scheint, Pflicht, sich von der betreffenden Kirche nicht zu scheiden, sondern in ihr selbst auf ihre innere Umarbeitung hinzuarbeiten. An sich sollte man doch zur Kirche dieselbe Stellung einnehmen dürfen wie überhaupt zu den überkommenen Formen des Gemeinschaftslebens, die wir alle, auch bei dem heißesten Verlangen nach gründlicher Erneuerung, doch so lange festzuhalten uns verpflichtet glauben, als eben noch nicht neue und edlere Formen an ihre Stelle getreten sind und treten können; einfach weil immer noch besser eine niedere Form der Gemeinschaft ist als Aufhebung der Gemeinschaft überhaupt, die auch die Bildung neuer Formen nicht etwa fördert, sondern vollends zur Unmöglichkeit macht. So verhält es sich mit der heutigen Form der Familie, der Gemeinde, des Staats.

Ich verkenne nicht, daß der Uebertragung dieser Betrachtungsweise auf die Kirche ein Umstand sehr hinderlich im Wege steht; nämlich daß sich die Kirche neben und außer den andern, unter den gegebenen Bedingungen natürlichen und notwendigen, gleichsam organischen Gemeinschaftsformen, nämlich den genannten drei: Familie, Gemeinde und Staat, auf eigenen, isolierten Grund gestellt hat und mit eigenem Anspruch rechtlicher Geltung ihnen gegenübertritt, daher unvermeidlich mit ihnen in fortwährendem Konflikt lebt.

Doch besteht seit der Reformation die deutliche Tendenz, diesen Begriff der Kirche, die Wurzel tausendfältiger Schwierigkeiten, zu überwinden, das religiöse Leben in die Familie, die Gemeinde, den Staat so unmittelbar einzuführen, daß es einer davon gesonderten Kirche fortan nicht mehr bedürfte; die nicht minder wichtige universal-menschheitliche Aufgabe, die sie außerdem zu erfüllen hat, würde dadurch nicht nur nicht bedroht, sondern sie

könnte sich vielmehr gerade auf solcher Grundlage erst in der rechten Art entfalten.

Freilich die Hoffnung auf eine derartige Wendung ist bisher noch jedesmal zu Schanden geworden, und fast scheint es gewagt, die Möglichkeit, daß es einst dahin kommen werde, noch ernstlich ins Auge zu fassen.

Die erste Voraussetzung dazu wäre, daß die fragliche Kirche sich entschlösse, nicht bloß auf den Charakter einer eignen, mit dem weltlichen Recht konkurrierenden Rechtsordnung offen zu verzichten, sondern auch, ihre Mitglieder an ein bestimmt formuliertes Glaubensbekenntnis ausdrücklich nicht zu binden.

Wirklich thut das nun wenigstens die protestantische Kirche auch eigentlich nicht. Aber selbst die katholische könnte sich eines Tages durch die fortschreitende Entfremdung der unteren Volksschichten gegen sie zu einer freieren Auffassung des Verhältnisses der Begriffe Kirche und Dogma gedrängt sehen. Die bestehenden Religionsgesellschaften müssen sich nachgerade klar werden, welche Stellung sie zu der täglich wachsenden Masse derer einzunehmen gedenken, die sich an kein gegebenes Bekenntnis mehr binden wollen und können. Darf eigentlich derjenige, der, sei es diesen oder jenen einzelnen Glaubenssatz nicht mehr anerkennt, oder, wie wir, zwar überhaupt noch Religion, aber nur eine Religion „innerhalb der Grenzen der Humanität" will — d. h. eine Religion, welche die Mehrzahl der Religiösen kaum als Religion, jedenfalls nicht als ihre christliche Religion gelten lassen wird — darf ein solcher sich überhaupt, ohne innere und äußere Unwahrheit, noch zur Kirche rechnen? Nach katholischer Auffassung sicherlich nicht; er ist ihr unbedingt ein Abtrünniger, auf den sie zwar den Anspruch nicht aufgibt, der aber durch seine Abweichung vom geltenden Bekenntnis

sich ihrer Segnungen verlustig macht, ja nach kanonischem Recht als Verbrecher zur Verantwortung gezogen werden müßte. Die Auffassung der protestantischen Kirche ist liberaler; sie wird den Abfall natürlich beklagen und die Verpflichtung fühlen, den Verirrten womöglich auf die rechte Bahn zurückzubringen. Aber übrigens wird sie in dem Festhalten an der äußeren Gemeinschaft doch immer den Beweis einer gewissen noch vorhandenen, wenn auch noch so bedingten inneren Gemeinschaft sehen. Solange aber sie uns nicht hinausdrängt, sehe ich nicht nur nicht die Verpflichtung, sondern nicht einmal die Berechtigung ein, die von der andern Seite noch festgehaltene Gemeinschaft meinerseits abzubrechen; aus dem schon besagten Grunde: weil eine noch so unvollkommene, aber doch von beiden Teilen gewollte Gemeinschaft immer besser ist als keine. Denn eine Gemeinschaft dieser Art: beruhend, nicht auf dem Zufall der Landesgrenze, vollends des Standes und Besitzes, sondern auf rein ideellem Grunde, auf einer Gemeinschaft der letzten Auffassung des Zieles des menschlichen Daseins, will ich in der That, und halte sie für wertvoll genug, um, wo auch nur ein Ansatz zu ihrer Verwirklichung gegeben ist, selbst mit Opfern daran festzuhalten. Natürlich die Aufrichtigkeit darf nicht zum Opfer gebracht werden; doch ich sehe nicht, daß sie allein dadurch Schaden litte, daß ich mit den dogmatischen Formulierungen, so wie sie von den offiziellen Organen der gegebenen Kirche zur gegebenen Zeit vertreten und ausgelegt werden, nicht mehr übereinstimmen kann. Das ist an sich kein Grund, der den Austritt aus der Gemeinschaft rechtfertigte, so wenig wie eine politische Ueberzeugung, die mit den bestehenden Gesetzen und Rechten, selbst mit der Grundverfassung des Staats, dem ich durch meine Geburt angehöre, in Widerspruch tritt, mich nötigt oder

auch nur berechtigt, aus diesem, folgerecht vielleicht aus jedem heute existierenden Staat auszutreten und also von einer organisierten menschlichen Gemeinschaft mich überhaupt zu scheiden. Eine äußere Gemeinschaft irgendwelcher Art läßt sich, wie die Dinge heute liegen, gar nicht schließen oder festhalten unter Voraussetzung einer vollkommenen inneren Uebereinstimmung der letzten Ueberzeugungen, sondern nur auf dem Grunde der einen, allerdings wesentlichen Ueberzeugung, daß Mensch Mensch ist und Mensch zum Menschen gehört; daß also Einheit der Ueberzeugung *sein sollte* und zu *suchen* ist; daß man aber überhaupt nur hoffen kann dahin zu gelangen auf dem Boden einer bestehenden Gemeinschaft, nicht vor und außer ihr.

Dem entspricht, soviel ich sehe, die *thatsächliche* Haltung der heutigen protestantischen Kirche. Sie fordert strikte Anerkennung ihres Bekenntnisses von ihren bestellten Dienern, nicht im gleichen Sinne von Jedem, der ihr überhaupt angehören will. Es wäre möglich, daß sie, einer unverkennbar mächtigen katholisierenden Strömung in ihr nachgebend, diese Auffassung eines Tages als für ihren Bestand als Kirche bedrohliche Laxheit ausdrücklich verwürfe, also die strikte Annahme sei es ihres ganzen Lehrgebäudes oder doch irgendeines kurzen Inbegriffs ihres Glaubens jedem, der an der religiösen Gemeinschaft überhaupt festhalten will, direkt zur Pflicht machte. Damit allerdings würde sie Jedem, der diese Glaubenssätze nicht oder nur mit allerlei Vorbehalt unterschreiben kann, den Austritt zur Gewissenssache machen. Allein der Protestantismus würde damit offenbar seinen besten Traditionen untreu werden; er würde auf das von ihm selbst errungene Prinzip der Kirche als einer der Idee nach die Menschheit umschließenden, die rein menschlichen Ordnungen der Familie, der Gemeinde, des

Staats achtenden und ihnen sich fügenden, doch rein innerlichen, auf geistigem Grunde ruhenden Gemeinschaft Verzicht thun; was für sie ungefähr so viel wie Selbstmord bedeuten würde.

Allerdings ist die Frage, ob sie darum die Entschlossenheit finden wird zu dem gegenteiligen Schritt: zur ausdrücklichen Preisgebung der Allverbindlichkeit des Dogmas. Sie müßte also ausdrücklich anerkennen, daß selbst eine gänzlich kritische Haltung gegen das geltende Bekenntnis Keinen von der religiösen Gemeinschaft überhaupt scheidet, solange er nicht selber aus freier Entschließung aus ihr austritt; nicht anders, als man aus dem Staat nicht damit ausscheidet, daß man sich seiner ganzen geltenden Verfassung kritisch gegenüberstellt.

Sollte aber der Protestantismus zu dieser Konsequenz den Mut finden und jene, gerade zur Zeit wieder sich breit machenden, katholisierenden Anwandlungen siegreich überwinden, so wäre damit für Manchen die Möglichkeit gegeben, freudiger als jetzt der protestantischen Kirche treu zu bleiben.

Aber selbst damit wäre es noch kaum ermöglicht, die Aufgaben der sittlich-religiösen Volksbildung auf kirchlichem Boden in Angriff zu nehmen, solange noch innerhalb Eines Volks verschiedene, gerade durch ihren Kirchenbegriff schroff geschiedene Kirchen sich gegenüberstehen. Daraus hauptsächlich versteht sich das Verlangen nach rein weltlicher Gestaltung des gesamten öffentlichen, namentlich Volksunterrichts, als deren unbedingte Konsequenz man anzusehen pflegt, daß der Religionsunterricht aus dem Lehrplan der öffentlichen Schule verschwindet.

Indessen die Lösung der Volksschule von der Kirche bedeutet nicht notwendig ihre Lösung von der Religion, wie die Meisten hüben und drüben als selbstverständlich annehmen. Der öffent-

liche Unterricht steht doch unter der entscheidenden Obmacht des Staats. Der Staat aber hätte es in seiner Hand, den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule, ohne ihn als Religionsunterricht aufzuheben, doch der unbedingten Herrschaft der kirchlichen Dogmatik zu entziehen und auf den selbständigen Grund einer von Kirche und Dogma unabhängigen, wissenschaftlichen Pädagogik zu stellen.

Es ist in der That meine ernste Meinung, daß ein allgemeiner religiöser Volksunterricht auf christlicher, aber darum nicht kirchlicher Grundlage nicht bloß unschädlich, sondern, so lange bis etwa die von uns geforderte Humanisierung der Religion von der Kirche selbst vollbracht ist, sogar das einzig Mögliche und Förderliche ist, unter der alleinigen, doch ganz unerläßlichen Bedingung, daß, jedenfalls für diesen Unterricht, der dogmatische Anspruch rückhaltlos aufgegeben wird.

Für die Anerkennung dieser Bedingung und das Verfahren danach, ohne Hinterhalt oder künstliche Umgehung, nicht bloß den Staat, sondern sogar die Kirche selbst zu gewinnen, scheint mir angesichts der Zeitlage nicht schlechthin ausgeschlossen, auf Grund folgender Erwägungen.

Erstlich vom rein erzieherischen Standpunkt aus sollte endlich Einhelligkeit darüber erreicht sein, was alle einsichtigen Pädagogen, darunter recht fromme, nun schon seit so langer Zeit einschärfen: daß Dogmen vom Weltursprung, von Ursprung und Besiegung des Bösen, Dogmen von Gott, Sünde und Erlösung für das Kind der Volksschule, d. h. für das Kind vom siebenten Lebensjahr an, schlechterdings nicht gehören. Schon aus diesem Grunde sollte das Dogma von der Volksschule ausgeschlossen sein. Selbst die dogmatische Unterweisung, die, etwa in der herkömm-

lichen Form des Katechumenenunterrichts, auf eigene Verantwortung zu erteilen der Kirche natürlich nicht untersagt werden kann, sollte nach meiner Ansicht nicht gleichzeitig mit dem obligatorischen Unterricht der Volksschule, sondern erst nach Absolvierung desselben gestattet sein. Die Kirche selbst, die protestantische namentlich, würde sich bei unbefangener Prüfung von dem Rechte auch dieser Forderung sicherlich überzeugen. Erwartet sie von ihren Zöglingen den Glauben d. i. die volle Hingabe der Ueberzeugung von ihren Lehrsätzen, so ist es doch nur billig, die Unterweisung, welche diese Ueberzeugung wirken soll, für ein Alter aufzusparen, das der vollen Verantwortlichkeit des eignen Urteils auch fähig ist; und will sie, wie sie fort und fort versichert, Niemand zum Glauben gezwungen sehen, so ist es nur folgerecht, den dogmatischen Unterricht eben auch Keinem aufzuzwingen; was mit dessen Beschränkung auf die Katechumenenklassen einfach erreicht wäre. Das bisherige Verfahren, die Glaubenssätze erst „lernen" zu lassen, eingeständlich ohne Hoffnung, daß sie jetzt schon nach ihrem wahren Gehalt erfaßt werden, bloß um dadurch die später hoffentlich hinzukommende ernsthafte Ueberzeugung vorzubereiten, enthält einen solchen pädagogischen Widersinn, daß man sich am Ende der Hoffnung hingeben darf, die Kirche selbst werde bei einem solchen Verfahren dauernd nicht beharren wollen. Daß man damit praktisch nur das Gegenteil dessen erreicht, was man beabsichtigt, liegt auf der Hand und wird sogleich noch zu berühren sein.

Zweitens: eine Einführung in die religiöse Vorstellungswelt, die auf dogmatischen Charakter ganz verzichtet, kann interkonfessionell sein, was beim dogmatischen Unterricht natürlich ausgeschlossen ist. Damit würde die Konfessionalität der Volksschule, die sie als Volksschule völlig aufhebt, die den besten und

gradsinnigsten Lehrern längst zur Qual geworden ist und als innere Unmöglichkeit in immer weiteren Kreisen empfunden wird, endgültig überwunden. Aber nicht nur, weil die Schule vor allem dem Volk gehört, d. h. als solche die Volkseinheit pflegen und das Bewußtsein von ihr wach erhalten soll, sondern um der Religion selbst willen: weil eben sie die Gemeinschaft von Mensch und Mensch zu vertreten hat, sollte der konfessionelle Zwiespalt wenigstens nicht schon in die Kinderherzen gelegt, am wenigsten aber die Stellung in ihm zur Bedingung der Religiosität überhaupt gemacht werden. Sollten die offiziellen Vertreter der Religion eines Tages zu nüchterner Besinnung darüber kommen, wie bedroht deren ganzer, zumal pädagogischer Einfluß nicht zum wenigsten durch die fortdauernde Schürung des konfessionellen Haders ist, so würden sie endlich doch einsehen müssen, wie sehr es im Interesse der Religion selbst liegt, daß ein gemeinsamer Boden in Gestalt eines interkonfessionellen, gleichwohl religiösen Volksunterrichts gegeben wäre. Es sei nochmals daran erinnert, daß in England (und einem Teile der englischen Kolonien) dieser interkonfessionelle Religionsunterricht besteht.

Endlich und hauptsächlich: es handelt sich längst nicht mehr, wie ehedem, bloß um „Andersgläubige", sondern gar sehr auch um garnicht Gläubige. Bei einigem Wahrheitssinn kann man doch nicht umhin die Thatsache anzuerkennen, daß ungezählte Volksschüler, ich denke nicht bloß und nicht hauptsächlich an die wenigen Dissidentenkinder, eben niemals Gläubige werden und bleiben, und daß die Schule doch auch gegen diese ihre sehr bestimmten, vor allem sittlichen Verpflichtungen hat. Es handelt sich hier gar nicht um das Recht der Väter, das ich in der That in Schulsachen und auch sonst so sehr hoch nicht veranschlagen kann; es handelt

sich einzig und allein um die Pflicht gegen den zu erziehenden. Ist es nach den aller Welt bekannten Thatsachen sicher, daß in 99 unter 100 Fällen die dogmatische Ueberzeugung nicht angeeignet wird; ist überdies im Grundsatz anerkannt, daß diese Ueberzeugung dem Zögling vielleicht heiß gewünscht, aber nicht von ihm gefordert werden kann, auf keiner Stufe der Erziehung; welchen Sinn in aller Welt hat es dann, diesen Glauben von Anfang an ihm vorzutragen, nicht als eine Sache, von der sich zu überzeugen oder nicht allein bei ihm steht, sondern völlig auf gleicher Linie mit Lesen, Schreiben, Rechnen, d. h. wie feststehende, unbestrittene und unbestreitbare Thatsachen oder zu beweisende Lehrsätze? Was anders kann die Wirkung solches Verfahrens sein, als daß jene Vielen, bei denen die gewünschte Ueberzeugung nicht erreicht wird, auf die Religionslehre mit innerer Empörung zurückblicken als auf einen ärgerlichen Betrug, einen frevelhaften Mißbrauch ihrer kindlichen Leichtgläubigkeit; eine Empfindung, die heute viele Tausende hegen und schwer verwinden, vom Religionsunterricht aber, den sie genossen, nur zu natürlich auf die Religion selbst und leider auf die Schule, die ihr zu Diensten ist, übertragen — man muß sagen, durch die Schuld jenes aller gesunden Pädagogik ins Gesicht schlagenden Verfahrens des heutigen Religionsunterrichts.

Also die von uns vorgeschlagene Behandlung des religiösen Unterrichts ist zu fordern im Interesse der Kirche selbst wie der Dissidenten; im Interesse der Wahrhaftigkeit, sei es des Glaubens oder des Unglaubens; im Interesse des Friedens der Konfessionen unter sich und mit denen, die außer jeder Konfession stehen; ja im Interesse der Wiederherstellung der wahren Bedeutung der Religion selbst: die Einheit, die Gemeinschaft des Menschengeschlechts, nicht seine Spaltung in ebensoviele Sondergemeinschaften,

als es verschiedene Ueberzeugungen über die schwersten aller Fragen gibt, zu vertreten. Ebendaran, ich möchte glauben, allein daran, hängt ja doch die mit Recht so hoch gestellte sittliche Wirkung der Religion.

Oft hat man erklärt: eine nicht dogmatische Religionsunterweisung sei ein Unding. Ich weiß nicht, warum.

Das Kind nimmt die religiösen Erzählungen zunächst einfach als „Geschichte", nicht im wissenschaftlichen, sondern im naiven Sinne. Es hat vorerst genug damit zu thun, ihren Gehalt sich anzueignen, ganz unabhängig davon, ob es sich nun wirklich und buchstäblich so zugetragen hat oder nicht. Geht nur alles für es faßlich und natürlich zu — gerade der Kinderphantasie aber sind die Kinderphantasien der Menschheit immer noch greiflich nah und lebendig —; hinkt die „Moral" nicht plump und aufdringlich hinterdrein, stiehlt sie sich vielmehr auf den stillen sicheren Pfaden der Phantasie und des Gemüts von selbst, reflexionslos in die Seele, so wird ihm nicht sogleich die Frage auf der Zunge liegen: ist das nun eine wahre Geschichte oder bloß ein hübsches Märchen?

Stellt es aber die Frage — und es soll ja sicherlich die Stufe erreichen, wo es sie, wenn nicht selber stellt, doch, sobald sie aufgeworfen wird, in ihrer ernsten Bedeutung versteht — nun so antworte der Lehrer klar und bestimmt: es ist gutgläubig so überliefert und angenommen worden, Tausende sind so überzeugt und finden in dieser Ueberzeugung ihre Seligkeit; vielleicht der Lehrer selbst; aber, setze er hinzu, es gibt auch viele Gutgläubige, die nicht so überzeugt sind; keine Lehre über diese Dinge hat ein Recht, die Ueberzeugung, daß es so sei, von dir zu verlangen; du wirst, wenn du erst vieles Andere gelernt hast, dich selbständig zu entscheiden haben, ob du es so annehmen willst oder nicht; denn

es ist schwer. Dann aber, und als Hauptsache, enthülle er die große sittliche Wahrheit, die in dem Gewande der Geschichte sich jedenfalls birgt, und mache sie so eindringlich als es nur in seinen Kräften steht. Eine große Zahl von Pädagogen, wahrlich nicht die schlechtesten, würden glücklich sein so Religion lehren zu dürfen. Sie haben ihren Pestalozzi studiert, sie kennen daraus sehr wohl den großen, unverlierbaren sittlichen Gehalt, der in den christlichen Grundvorstellungen liegt, und in dieser Vorstellungsform sich gerade dem Kindesherzen tief einprägen läßt; sie wissen aber aus demselben Pestalozzi, daß die Katechismusdressur, daß der ganze Dogmenbetrieb in der Kinderschule ein Unsinn ist, den länger mitzumachen einem Lehrer, von dem man pädagogische Einsicht verlangt, nicht zugemutet werden sollte.

Das alles sind Erwägungen, die von *jedem* Standpunkt, *vor allem auch von dem des religiös Ueberzeugten*, einleuchten sollten, gerade um so mehr, je ernster und wahrhaftiger seine Ueberzeugung ist.

Daß vollends von unserem nun errungenen Standpunkt ein Anderes nicht möglich ist, liegt auf der Hand; denn es ist die einfache Ausführung dessen, was wir forderten, in dem Maße als es heute ausführbar ist; es ist die größte zur Zeit mögliche *Annäherung* an das in den vorigen Kapiteln entwickelte Ideal, die sicherste *Vorbereitung* jener völligen Humanisierung der Religion, die wir als Ziel aufstellten und in der wir die einzige Bedingung sehen, unter der Religion überhaupt ein Recht auf Fortexistenz hat. Wir verlangten eine dreifache Reinigung der Religion: in intellektueller, sittlicher, ästhetischer Hinsicht. Die Ehrlichkeit des wissenschaftlichen Verstandes verträgt nicht länger die dogmatische Behauptung eines Ueberwirklichen, zu deren Sicherung

die uns zustehenden Erkenntnismittel offenbar nicht ausreichen; ganz abgesehen von dem beständigen harten Konflikt, in den die Dogmen der historischen Religionen im einzelnen mit nicht länger zu bezweifelnden wissenschaftlichen Einsichten geraten. Ist dadurch der Wegfall des dogmatischen Anspruchs der religiösen Sätze, d. h. ihrer Behauptung als theoretischer Einsichten sei es auf historischem oder rationalem Grunde unbedingt gefordert, so bleibt diesen Sätzen dennoch eine doppelte Wahrheit: die sittliche und die ästhetische. Denn der sittliche Reingehalt der religiösen Anschauungen, sofern sie überhaupt einen solchen einschließen, wird von der Aufhebung ihres Charakters als theoretischer Lehren gar nicht betroffen; und die Einkleidung dieses mächtigen Inhalts in diese schlicht kindliche, für den Geringsten der Geringen zugängliche Vorstellungsform behält ihren vollkommen unersetzlichen ästhetischen Wert: den des wahrhaftigen Symbols. Wir würden einen ungeheuren Gewinn, vor allem für die Religion selbst und ihren Einfluß auf das Volkstum, darin sehen, wenn wenigstens in der für Alle gemeinsamen, obligatorischen Schule, der Volksschule, nur diese Religion, diese aber in ihrer ganzen einfachen Größe und reinen Tiefe, gelehrt würde, der dogmatische Unterricht dagegen der Kirche überlassen bliebe, die in der That allein die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen vermag.

Man würde damit nur die guten Traditionen der deutschen Aufklärung wiederaufnehmen, denen man nie hätte untreu werden sollen. Denn nicht mit der Religion, mit dem Christentum zu brechen, sondern seinen menschlich-sittlichen Reingehalt in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, ihn zum Mittelpunkt der Religion selbst zu machen, alles Andre an ihr, nicht zu verschweigen oder zu schelten, aber in zweite Linie zu rücken und als nicht ver-

bindlich zu behandeln, das ist doch die große Umwandlung, die Lessing, Kant, und für die Pädagogik Pestalozzi theoretisch vollbracht haben und mit der man endlich auch praktisch Ernst machen sollte. Das ist die Ueberlegenheit der deutsch-protestantischen Aufklärung über die französische, die Ueberlegenheit eines Lessing und Kant über Voltaire und Diderot, eines Pestalozzi über Rousseau, die von einsichtigen französischen Pädagogen mit Neid anerkannt wird. Es ist wahrlich eine einfache Forderung, daß wir diesen Vorsprung nicht preisgeben, sondern mit aller Kraft festhalten sollten.

Zumal in unserem Volkslehrerstande, dank dem Einfluß Pestalozzis, ebendiese Anschauung seit langer Zeit wohlbekannt und, allen Regulativen zum Trotz, bis heute lebendig ist. Es ist wieder ein sehr einfacher Vorschlag, daß man an seine besten Traditionen anknüpfen sollte; denn eine Reform der Schule ohne den Lehrer zu machen ist doch wohl ein Unding; er ist nun einmal der Fachmann, der Sachverständige dafür. Die organisatorische Forderung, die der sachlichen entspräche, ist wenigstens in Preußen der Hauptsache nach damit erfüllt, daß der Religionsunterricht der Regel nach in der Hand des Lehrers, nicht des Geistlichen liegt. Freilich untersteht er darin geistlicher Aufsicht und wird der dogmatische Standpunkt bisher selbstverständlich festgehalten. Aber fort und fort wird auch dawider gestritten, und angesichts des heutigen Zustands müssen auch verständige Geistliche mehr und mehr einsehen, daß, gerade wenn den Religionsunterricht der Lehrer erteilt, die Behandlung nach rein pädagogischen, nicht dogmatisch-theologischen Gesichtspunkten die einzig sachgemäße ist. Die leidige Frage der geistlichen Schulaufsicht würde damit glücklich aus der Welt geschafft. Die Vorbildung des Lehrers

freilich müßte eine andere werden als bisher; davon hernach noch ein Wort.

Und so meine ich denn, daß unser Vorschlag sich von allen Seiten empfiehlt, mindestens im Vergleich mit dem gegenwärtigen Verfahren. Aber auch vor dem andern Vorschlag, der völligen Ausschließung der Religion, scheint er mir unbedingt den Vorzug zu verdienen.

Zunächst weil er doch immerhin ausführbarer erscheint; weil für ein darauf gerichtetes Bestreben ungleich eher die Teilnahme weiter Kreise, und selbst die Zustimmung der heute entscheidenden Gewalten, Staat und Kirche, zu gewinnen sein dürfte. Auch wer weitergehende Absichten hegt, sollte, solange an deren Ausführung nicht zu denken ist, das, was wir wollen, doch als einen ersten immerhin wichtigen Schritt in der Richtung der geistigen Befreiung der Volksmassen gutheißen und unterstützen.

Dann aber scheint mir dieser Weg auch in der That, bei der Lage, wie sie heute ist, der sachlich richtige, ja der einzig denkbare, vorausgesetzt, daß nicht der bisherige als unhaltbar längst erkannte Zustand künstlich erhalten bleiben soll.

In der That, was will man thun? Will man im Ernst versuchen, die Volksbildung Deutschlands von ihrem geschichtlichen d. h. von ihrem *nationalen* Boden völlig loszureißen? So guten Grund man hat, gegen den oft öden, inhaltsleeren Nationalismus, wie er heute im Schwange geht, sich zu verwahren, so ist doch darum eine Nation nicht ein Nichts. Ist der Begriff der Nationalität, so wie er heute geläufig ist, voll gefährlicher Unklarheit, so ist darum nicht der ganze Begriff zu verwerfen, sondern vielmehr ihm sein klarer und echter Sinn zurückzugeben. Es fragt sich einfach: was haben wir als Nation an fortpflanzenswerten

geschichtlichen Errungenschaften aufzuweisen? Eben das dürfen wir nicht preisgeben, um unserer nationalen Selbsterhaltung willen. Das allein hat Sinn, und so ist die Pflege jeder edlen Erinnerung unserer nationalen Geschichte allerdings Pflicht. Wie aber wäre es möglich aus der deutschen Geschichte die Religion zu streichen? Wie wäre es möglich nur irgend ein einschneidendes Ereignis unserer Vorzeit zu verstehen oder wahrheitsgemäß darzustellen ohne Anerkenntnis des mächtigen Anteils, den die Religion daran genommen?

Und könnten wir die Vergangenheit auch ruhen lassen, wie will man auch nur die Gegenwart begreifen ohne irgendeinen Grad religiösen Verständnisses?

Es ist doch nur einer von zwei Wegen offen. Entweder man sagt: nun gut, das hat existiert, aber es waren wüste Träume der Menschheit; wohl uns, daß sie ausgeträumt sind. — Richtig, so mag man sprechen vom Hexen- und Teufelsglauben und manchem Andern; aber das Ganze der historischen Religionen so zu beurteilen, wäre doch nicht gerecht und nicht der Wahrheit der Sache gemäß.

Der andere Weg wäre der des völligen Totschweigens der Thatsache, daß Religion existiert hat und noch existiert. Man wird also Geschichte vortragen, Litteraturauszüge geben u. s. f. mit völliger Ausmerzung jedes Worts, das an die sei es heutige oder ehemalige Existenz der Religion erinnert. Ich kann mir das in der Ausführung nicht denken; ein einfacher Thatsachensinn wird sich dagegen immer sträuben. Und wenn auch die Schule davon schwiege, von zahllosen anderen Seiten würde es doch unvermeidlich an das Kind herantreten. In den großen Städten, hat man mir entgegnet, ist das religiöse Leben fast erstorben, man merkt wenig davon. Aber es handelt sich ebensogut um die Kleinstadt, um das Dorf. Uebrigens auch in unseren Großstädten sieht man

doch hier und da fromme Leute sich zur Kirche versammeln, begegnet man einem religiösen Aufzug, sieht barmherzige Schwestern am Werk oder erfährt von großen Wohlthätigkeitsanstalten, aus frommem Sinn gestiftet: was ist das alles? Oder das Kind stößt, sagen wir in seinem Schiller oder sonst einem altmodischen Autor, oder in einem schlichten Volkslied, auf den Namen Gott; es findet in einer Gallerie guter alter Bilder fast nichts als religiöse Darstellungen, oder wird von einer großen Musik geistlichen Inhalts und Tons gepackt — ja was ist das alles? Durch Schweigen ist darauf nicht geantwortet, und mit der Erklärung: das sind abgestandene Dummheiten, wird sich ein ernsthaftes Kind nicht abfinden lassen. Man entwurzelt nicht große geschichtliche Mächte dadurch, daß man sie ignoriert, daß man Aufklärung darüber selber nicht sucht und Andern schuldig bleibt. Der Einzelne mag sich mit der Religion sehr bequem dadurch abfinden, daß er aufhört, sich um sie zu bekümmern, aber, ich brauche es nicht zu wiederholen: das gerade ist der ewige Irrtum, daß man ein Einzelner sei. Es ist wahrhafter Weise gar nicht möglich, sein Leben vom Leben der Gesamtheit loszulösen; es ist ebensowenig möglich, den heutigen Tag des Lebens der Nation, ja der Menschheit, von ihrem ganzen Leben von Anbeginn loszureißen. Wer das einmal begriffen hat, wird keinen Trost finden in der Empfehlung jenes „Lethetranks", der das Vergangene einfach *nicht gewesen* sein läßt; er wird die Unbefangenheit eines sich selbst mißverstehenden Aufklärungsdranges nicht wiederfinden, welche vermeint, daß die Menschheit eines Tages ihre Kindheit wie einen abgetragenen Rock ausziehen und in die Rumpelkammer werfen könnte. Nicht ihre Kindheitsträume zu vergessen oder zu verachten, gewiß auch nicht in blöder Pietät sie fortzuträumen, sondern ihre nie

veraltende Wahrheit zu verstehen und in reifem, männlichem Bewußtsein festzuhalten, von ihr aus aber auch den kindlichen Standpunkt zu würdigen, ist die Aufgabe, die freilich für den gar nicht existiert, der diesen Traum nie geträumt hat. Das Recht der religiösen Vorstellungswelt, das wir in Schutz nehmen, ist das Recht der Naivität, kein größeres, aber auch kein geringeres; auf jeden Fall in der Pädagogik kein zu vernachlässigendes.

Eine Erwägung aber sollte für Jeden, welchen Standpunkt er auch für seine Person in der religiösen Frage einnimmt, bestimmend sein. Wir haben noch auf lange hin damit zu rechnen, daß Gläubige und Ungläubige mit einander in Einer Nation sich vertragen sollen. Der Zug der Zeit geht leider dahin, in jedem solchem Konflikt den Kampf aufs Messer anzuraten. Die Vernunft der Sache heischt im Gegenteil, je schärfer nach einer Seite der Konflikt ist und sein muß, um so unbedingter auf den Einheitsgrund zu dringen, auf dem man dennoch zusammenstehen kann. Die Vernunft der Sache fordert, gerade dem bestehenden und notwendigen Konflikt zum Trotz Gemeinschaft zu suchen und festzuhalten. Sie fordert, wo man nicht Einer Ueberzeugung sein kann, doch nach möglichst ruhigem wechselseitigem Verstehen zu ringen, und die Voraussetzung immer festzuhalten, daß eine Einigung doch möglich sein muß. Sonst stiebt alles in sinnloser Selbstzerstörung auseinander. Nichts Anderes ist meine Forderung in der in Rede stehenden Frage. Ihre praktische Erfüllung, soweit sie vom Unterrichtswesen abhängt, sehe ich in der Gemeinsamkeit wenigstens des ersten, des für Alle bestimmten, obligatorischen, also des Volksunterrichts; welche Gemeinsamkeit bei der heutigen Lage gar nicht anders als so möglich scheint, daß an die Stelle der bisherigen dogmatischen Unterweisung eine strikt undogmatische

Einführung in die religiöse Vorstellungswelt nach der geschilderten Art tritt.

Versuchen wir uns die Folgen einer solchen Einrichtung klar zu machen. Ich meine, daß alle Teile sich dabei besser als heute befinden würden. Wem es nicht gegeben ist zu glauben, dem wird kein Dogma zugemutet; vor allem dem Kinde nicht, das die Wucht der Verantwortung für eine Entscheidung, an der, wie man sagt, sein Seelenheil hängt, ohnedies nicht tragen kann. Die Kirche andrerseits kann, wenn sie auf ihre dogmatische Lehrunterweisung natürlich nicht verzichten will, in dem gedachten Unterricht immerhin eine sehr wertvolle, ja die allein pädagogisch richtige Vorbereitung dazu sehen. Ihrer weitergehenden Absicht ist dadurch in keiner Weise entgegengewirkt; es handelt sich weder um einen Krieg des Staats gegen die Kirche, des Unglaubens wider den Glauben, noch um ein willkürlich zurechtgemachtes „Staatschristentum", das als Konkurrent des überlieferten aufträte. Von Konkurrenz kann einfach deshalb nicht die Rede sein, weil das Dogma grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, das negative ebensowohl wie das positive. Dogma und Dogma können sich, wo sie nicht zusammenstimmen, nur auf Tod und Leben bekämpfen, wo aber kein Dogma ist, fehlt auch jeder Anlaß zum Glaubensstreit. Nun ist ja der Kampf nicht überhaupt zu vermeiden, aber es wäre doch schon ein Großes, wenn er wenigstens der Schule fernbliebe, wenn die Grundlage der gesamten, auch religiösen Bildung von Haus aus eine gemeinsame wäre. Die Verschiedenheit der Ueberzeugungen über die „höchsten Dinge" wäre damit freilich noch nicht aus der Welt geschafft; nach wie vor würde ein Teil dem alten Glauben treu bleiben, ein andrer sich eine mehr oder minder abweichende, aber immer noch religiös zu

nennende Ueberzeugung selbständig bilden, ein dritter von keiner Religion überhaupt mehr etwas wissen wollen. Der ideale Zustand wäre das nicht; aber doch wäre der Gewinn im Vergleich zur jetzigen Lage ein ungeheurer. Der Unterschied der letzten Ueberzeugungen würde nicht mehr so wie jetzt zerstörend auf das Gemeinschaftsbewußtsein überhaupt wirken. Wer am alten Glauben hält, wird darin keinen Widerspruch gegen das, was die Schule ihn lehrte, empfinden; es wird ihm nicht zugemutet den Konflikt einer „gottlosen" Schule mit einer schroff entgegengesetzten kirchlichen Religionsunterweisung in sich zu verarbeiten. Wer eigene Wege wählt, wird über die frühere Stufe einfach hinausschreiten wie über die kindliche Vorstellung vom Auf- und Niedergang der Sonne, aber er wird von der Schule doch ausreichende Kenntnis der religiösen Vorstellungswelt und, so hoffe ich, auch ein gewisses Verständnis ihres edelsten, sittlichen und Gemütsgehaltes heimtragen; er wird fortan nicht an den andersgläubigen oder überhaupt gläubigen Mitschüler mit Geringachtung, an den Lehrer mit Erbitterung zurückdenken, er wird sich beiden nicht innerlich ganz und gar entfremdet fühlen. Ich kann nicht umhin einen solchen Zustand für ungleich wünschenswerter nicht bloß als den heute bei uns, sondern auch den in Frankreich und anderwärts bestehenden zu halten. Die gute Miene, mit der die katholische Kirche sich in die französische Schulreform schon heute gefunden hat, ist, wie mir scheint, geradezu ein bedenkliches Symptom. Dies System: religionslose Schule mit konkurrierendem kirchlichem Religionsunterricht, befördert gerade wie absichtlich jenen Dualismus der Bildung, den wir zu allermeist beklagen, auf dessen Beseitigung vor allem Andern hinzuarbeiten ist, damit nicht die Volksgemeinschaft schon von

der Schulbank an planmäßig zerstört wird. Sie zu retten sehe ich keinen andern Weg als den hier gewiesenen, und es sollte mich wundern, wenn ich, zugänglich übrigens für jede ernsthafte Kritik, mich über diesen Punkt je anders überzeugen sollte.

Ich habe von der Volksschule gesprochen; nur weniger Worte bedarf es noch darüber, was entsprechend für den höheren Unterricht zu verlangen wäre. Unsere Wünsche sind fast selbstverständlich: erstens Religionsgeschichte, streng thatsächlich gehalten, wie es der Geschichte geziemt; und weiter hinauf: gründlich sachliche Aufklärung über die Grundlagen der Religion in der Natur des Menschen d. h. in den Gesetzen des Bewußtseins; eine Aufklärung, wie wir sie hier zu geben versucht haben, mag man sie nun Religionsphilosophie oder wie sonst nennen. Besonders ist beides zu fordern vom künftigen Lehrer; ich mein auch vom Elementarlehrer, denn ich zweifle nicht, daß sich das Wesentliche davon ihm faßlich machen läßt, ohne daß er darum in die tiefsten Tiefen der Philosophie eingeweiht zu werden brauchte.

Und dem Analoges biete man getrost Jedem, der um eine über die Volksschule hinausgehende Bildung sich bemüht, insbesondere auch dem Arbeiter. Man biete es, gleich allem Andern, in so wissenschaftlicher Form als immer möglich, wiewohl selbstverständlich in Anpassung an die Stufe des Verständnisses, die man bei dem jedesmal Lernenden voraussetzen darf. So wird man ihn zum wenigsten an eine unbefangene Würdigung der Religion als eines mächtigen Faktors der „Erziehung des Menschengeschlechts" gewöhnen. Etwas Anderes ist vernünftigerweise heute nicht zu erstreben; jeder Versuch, die arbeitenden Klassen, zumal wo sie durch die Sozialdemokratie bereits revolutioniert sind, der Religion in ihrer überlieferten Form zurückzugewinnen, wird ret-

tungslos scheitern an dem einmal tief eingedrungenen Mißtrauen, das die überkommene Religion aus nur zu klaren Gründen im engsten Zusammenhang sieht mit den Gewalten, die sie darniederhalten, die gerade ihre geistige Freiheit ihnen bisher vorenthalten haben. Auf dem angezeigten Wege dagegen wäre wenigstens über den härtesten Konflikt ohne Unwahrheit hinwegzukommen und die Möglichkeit aufrichtiger Verständigung, ja auch einer wahren Gemeinschaft wiederzugewinnen, da wo man jetzt innerlich wie in verschiedenen Welten lebt und doch äußerlich in Einer Welt, in Einer Nation zusammenzuleben gezwungen ist. Durch einfachen Bruch mit der Religion erreicht man, solange daneben ihre thatsächliche Macht doch fortdauert, nur das Gegenteil davon, und zwar, bei aller subjektiven Ehrlichkeit, durchaus gegen die Wahrheit der Sache. Denn das, was man will, die Humanität, liegt doch auch in den Religionen, und auch, was sie darüber enthalten, ist nicht schlechthin zu verwerfen, wenngleich der Klärung und Reinigung dringend bedürftig.

Zuletzt freilich stoßen wir immer wieder auf die ernste Frage: ob angesichts der bestehenden Klassengegensätze die Gemeinschaft der Bildung, die wir fordern, überhaupt nur denkbar ist?

Sie ist denkbar, denn es ist undenkbar, bei dem gegenwärtigen Zustand länger zu verharren. Sie ist unter den obwaltenden Gegensätzen nicht denkbar, also sind diese Gegensätze zu überwinden.

Ein erster, unscheinbarer, doch in den Folgen wichtiger Schritt dahin, ohne den auch alle obigen Vorschläge so gut wie vergeblich sind, ist jeden Tag möglich, nämlich die heutige „Volksschule" wirklich zu dem zu machen, was sie doch der Idee nach immer hat sein sollen: zur obligatorischen Schule für Alle, zur unerläßlichen Unterstufe, ohne die zu höheren öffentlichen Lehr-

anstalten sonder Ausnahme der Zugang versperrt ist. Von Comenius an steht diese Forderung in der Theorie fest; und wieder verdient der deutsche Volkslehrerstand das hohe Lob, einer traurigen Wirklichkeit zum Trotz das Ideal unbeirrt hochgehalten zu haben. Es ist Zeit, daß Jeder, der in irgendeinem Sinne für unser nationales Bildungswesen mitverantwortlich ist, solchem Bestreben offenes Verständnis und thatkräftige Unterstützung entgegenbringt. Wie unsere Forderung bezüglich des Religionsunterrichts zu dieser Maßregel in genauer Beziehung steht, bedarf keines Worts.

Entschlösse man sich zu diesem einzigen Schritt, so würden wir nicht länger von „Volksschule“ im heutigen Sinn, und andrerseits von „höheren“ Lehranstalten, nämlich als Privileg der höheren Gesellschaftsklassen, zu reden haben, sondern es wäre endlich, durch eine organischere Verbindung aller Stufen des öffentlichen Unterrichts mit einander, der Grund zu dem gelegt, was den Männern der Revolution, was Pestalozzi und Fichte als die Idee einer wahren „Nationalerziehung“ vor Augen stand. Es wäre zugleich der Boden gegeben für weitere tiefeingreifende Institutionen zur Höherbildung des gesamten arbeitenden Volks, zu einem in großem Stil, nämlich in systematischem Anschluß an alle vorhandenen öffentlichen Lehranstalten zu organisierenden Fortbildungswesen, für welches die heutige Volksschule als Grundlage offenbar nicht ausreicht. Es wäre der Weg beschritten, den Klassengegensatz auf dem Gebiete des Bildungswesens thatsächlich und gründlich zum Verschwinden zu bringen.

Erst dann ließe sich auch hoffen, daß man einmal dem näherkommen wird, was wir freilich ersehnen: der Wiederherstellung eines echten Gemeindelebens, einer edlen Pflege des Gemeinschaftsbewußtseins auf dem Grunde echter Menschlichkeit in

Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, durchwärmt von der reinen Glut eines hohen, mächtigen Gefühls, das Einen wie Alle, Alle wie Einen beseelt und zur Höhe der Idee, durch die Idee aber erst zur wahrsten Gemeinschaft emporhebt. Damit erst wäre der „Religion der Menschheit" eine Stätte geschaffen, wie sie zu einem kraftvollen Gedeihen ihr notthut.

Ob es je einmal, auf dem sanften Pfade der Einsicht oder dem rauhen der Not, dahin kommen wird, wer will es voraussagen? Die Hoffnung eines besseren Zustands lassen wir uns nicht rauben; die Pflicht aber heißt uns gehen, wohin Vernunft und Menschlichkeit ruft, den Ausgang den ewigen Mächten anheimstellend, die wir ahnen, aber nicht begreifen.

Und so mag alles Weitere, was wir auf dem Herzen hätten, ungesagt bleiben. Denn nur einige Richtlinien zum unendlich fernen Ziel hin zu entwerfen war die Aufgabe; sie ist erfüllt.

Inhalt

		Seite
1. Kapitel.	Humanität	1—16
2. Kapitel.	Humanität und Religion	17—33
3. Kapitel.	Religion	37—59
4. Kapitel.	Religion innerhalb der Grenzen der Humanität	60—84
5. Kapitel.	Sozialpädagogische Folgerungen	85—118

Schriften von Pfarrer R. Wimmer:

Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen. — „ — Zehnte bis zwölfte Auflage. Ausgabe B. M. 1. — In Skytogeneinband M. 1. 50.

Der Weg zum Frieden. Erste und zweite Auflage. M. 1. — In Skytogeneinband M. 1. 50.

Inneres Leben. Dritte Auflage. Gebunden M. 2. 50.

Die biblischen Wundergeschichten. Erste bis vierte Auflage. M. 1. — In Skytogeneinband M. 1. 50.

Christliche Glaubens- und Sittenlehre.

Leitfaden für den evangelischen Religionsunterricht in Gymnasien und Realgymnasien

von

W. Heß,

Professor am Gymnasium zu Freiburg i. B.

8. M. 1. 20. Gebunden M. 1. 70.

Wirtschaftlicher Fortschritt und Kulturentwicklung.

Von

Dr. **Eugen von Philippovich,**

Professor an der Universität Freiburg.

8. M. 1. —.

Grundriß der Politischen Oekonomie.

Von

Dr. **Eugen von Philippovich,**

Professor an der Universität Freiburg.

In zwei Bänden.

Erster Band: Allgemeine Volkswirtschaftslehre.

Lex. 8. M. 8. —. Geb. M. 9. —.

(Aus Handbuch des Oeffentlichen Rechts der Gegenwart, herausgegeben von Marquardsen und Seydel, Einleitungsband herausgegeben von Professor Dr. M. Seydel in München).

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. und Leipzig.

Achelis, E. Chr., Christusreden. Predigten. Erster Band. Gebunden M. 4. —

Zweiter Band unter der Presse.

Gottesdienstliche Vorträge, in der Schloßkirche zu Karlsruhe gehalten von D. E. Chr. Achelis, D. H. Bassermann, D. H. Cremer, D. A. Hauck, D. E. Haupt, D. W. Herrmann, D. J. Kaftan, D. L. Lemme D. M. Sell, Dekan G. Weitbrecht.

Erste und zweite Auflage. Gebunden M. 4. —

Holtzmann, O., Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen. M. 1. —

Kaftan, J., Suchet, was droben ist! Predigten. Gebunden M. 3. —

Jeß, Th., Ueber den christlichen Glauben. Vorträge. Gebunden M. 2. 80.

Schrift, Die Heilige, des alten Testaments, in Verbindung mit mehreren Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von D. E. Kautzsch, Professor der Theologie in Halle. Subscriptions-Ausgabe in Lieferungen. Lieferung 1—10, I. Teil, Subscriptionspreis M. 11. — Lieferung 10, II. Teil (Schluß) ist unter der Presse.

— „ — Subscriptions-Ausgabe in Halbbänden. Erster Halbband. M. 5. —

Die Psalmen übersetzt von D. **E. Kautzsch,** Professor der Theologie in Halle. M. 1. —
In Skytogeneinband M. 1. 50.

Testament, das Neue, übersetzt von Carl Weizsäcker. Fünfte neu bearbeitete Auflage. Gebunden M. 3. 60.
In Ganzleder gebunden M. 5. 60.

von Soden, H., Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper. Cartoniert M. 1. —

Bassermann, H., Sine ira et studio. Der Entwurf einer neuen preußischen Agende beurtheilt von u. s. w. 1894. M. 1. —

Frömmigkeit, die, und die Kirche. Nachgedanken eines Mitglieds der XXII. rheinischen Provinzialsynode. 1894. M. 1. —

BL
65
H8N28

Natorp, Paul Gerhard
Religion innerhalb der
Grenzen der Humanität

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY